المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

سلسلة أعلام الفكر العالمي

# ـارودي

تأليف: سيرج بيروتينو
ترجمة: منى النجار

# المؤسسة العربية للدراسات والنشر

## صدر حديثاً

### في سلسلة اعلام الفكر العالمي

فرانز فانون
راسل
البير كامو
ماركوز
غيفارا
هيدجر
ماركس
فرويد
نيتشه
انجلز
ديكارت
هيجل
سارتر
اندريه مالرو
كافكا
بوشكين
بريخت
بيكيت
اراغون
متزيني
ميكيافيللي

كانط
هوغو
غوتـه
دستويفسكي
لوركا
لوكاش
غوركي
فيبر
روزا لكسمبورغ
جويس
داروين
تورغينيف
طاغور
ماياكوفسكي
اندريه جيد
فوكنر
غوغول
اورويل
برودون
بودلير
اناتول فرانس

رامبو
اوسكار وايلد
شتاينبك
برنارد شو
غرامشي
اودن
توماس مان
ادغار الان بو
رينان
سبينوزا
دوركيم
فلوبير
فورييه
بيرون
سرفانتس
بيراندللو
سان سيمون
مالارميه
تروتسكي
لورانس



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/٨٠٧٩٠٠

برقياً "موكيالي" بيروت - ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت



الثمن
أو ما يعادلها

روجيه
غارودي

جميع الحقوق محفوظة

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً - موكيالي بيروت - ص ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨١

سلسلة اعلام الفكر العالمي

# روجيه غارودي

تأليف: سيرج بيروتينو		ترجمة: مغب النجار

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون . ساقية الجنزير . ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً . موكيالي . بيروت . ص . ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

# نبذة عن حيـــاة
# روجيـــه غارودي

ولد روجيه غارودي Roger Garaudy في مارسيليا في ١٧ تموز من العام ١٩١٨ وهو ينتمي بأصوله الطبقية الى عائلة عمالية من جهة خؤلته (نجادة الاثاث والمفروشات) وعائلة من البحارة لجهة عمومته. وكانت والدته تعمل في فبركة لصناعة القبعات. وكان والده محاسباً بسيطاً. تلقى دراسته في مدرسة مارسيليا، ثم انتقل الى مدرسة هنري الرابع Henri IV في باريس. ثم درس في كلية الآداب في اكس Aix حيث استمع الى محاضرات موريس بلونديل Maurice Blondel الاخيرة. ودرس اخيراً في كلية الآداب في ستراسبورغ Strasbourg في الفترة الممتدة بين عام ١٩٣٥-١٩٣٦. وقد عاش فيها بين علماء لاهوت الحلقة الانجيلية «الهائمة» بعلم لاهوت كارل بارت Karl Barth وكيركغارد Kierkegaard.

حصل روجيه غارودي Roger Garaudy على منحة دراسية، وتكفلت به الدولة طوال فترة دراسته حتى حصوله على اجازة الفلسفة عام ١٩٣٦، بعد ان اعتبر والده من مشوهي الحرب العالمية الاولى.

نشأ بين أبوين ملحدين، ولكنه اهتدى الى البروتستانتية في سن الرابعة عشرة من العمر. وعمد في العشرين من العمر أي عام ١٩٣٣ الى الانضواء في صفوف الحزب الشيوعي دون ان يتخلى عن نصرانيته. وبعد

عامين من انضمامه الى لواء الحزب كان قد قرأ وصنف مجمل مؤلفات ماركس.

انتخب عام ١٩٣٧ عضواً في المكتب الفيدرالي في فيدرالية تارن Tarn الشيوعية، وهذا بعد ان كان قد عين قبل عام استاذاً لتعليم الفلسفة في مدرسة البي Albi . وقد درس في هذه المنطقة، التي حافظت بشغف على ذكرى جوريس Jaurès، درس مؤلفات جوريس بعد أن احتل منصبه في المدرسة كما سيخلفه بعد سنوات في مقعده كنائب. بدأ متأثراً في تلك الفترة برومان رولان Roman Rolland وقد وجه اليه محاولته الروائية الاولى وأهداها له.

التقى في ذلك العهد في تارن Tarn موريس توريز Maurice Thorez الامين العام للحزب الشيوعي الفرنسي، وقد لعب هذا اللقاء دوراً حاسماً في حياته. وقد حافظ موريس توريز Maurice Thorez حتى وفاته على صداقته له، مقدماً له العون والمساعدة والنصح والارشاد، لا يبخل عليه بالنقد الأخوي ويتولى الدفاع عنه ازاء الهجوم المتعصب الضيق الأفق. لقد طاف روجيه غارودي Roger Garaudy داعية الحزب الشيوعي ومنظمه، طاف منطقة تارن Tarn على دراجته الهوائية، بلدة بلدة وقرية قرية. مطلعاً بصورة حميمة على حياة الفلاحين.

عين عام ١٩٣٩ جندياً من الفئة الثانية عند اعلان الحرب بسبب ملفه المثقل (فهو الداعي الثوري)، وألحق بفصيلة المشاة الافريقية الشمالية. وقد كسب في جبهة السوم Somme وسام الحرب مع تنويهين. . وقد عمد بعد تسريحه الى اعادة بناء الحزب الشيوعي في منطقة تارن Tarn بصورة سرية،

وقد اوقف في ١٤ أيلول من العام ١٩٤٠ لخطورته على الدفاع الوطني والأمن العام.

تنقل غارودي Garaudy بين السجون والمعتقلات ، حيث امضى ثلاثة وثلاثين شهراً في الاعتقال، وعاش تجربة جديدة بين رفاقه السجناء وهم في غالبيتهم من العمال. عاش تجربة جديدة في الحياة، انطلق منها ليعيد التأمل في ثقافته استناداً الى مبادئه ذاتها. لقد علم حينها دروس التاريخ والفلسفة في غرف المعتقلين وهو لا يملك سوى كتابين : التوراة وعلم المنطق لهيغل Science de la Logique.

أُطلق سراح غارودي Garaudy بعد ستة اشهر من الانزال الاميركي في افريقيا الشمالية. وقد قضى عاماً في الجزائر عمل خلاله أولاً كرئيس لتحرير نشرة الاخبار في راديو فرنسا . لكنه ما لبث ان طرد بعد شهرين بناء لأمر روبير مورفي Robert Murphy ممثل الولايات المتحدة في الجزائر لتنديده بالتباطؤ الحاصل في فتح الجبهة الثانية. ثم عمل استاذاً في مدرسة دو لاكروا De lacroix حيث طلب منه اندريه مارتي André Marty قائد مفوضية الحزب الشيوعي الفرنسي في الجزائر الاستقالة والانصراف الى مساعدته عند مغادرته الجزائر عائداً الى فرنسا عام ١٩٤٤ بعد أن أسس في الجزائر، ومن بعدها في تونس جامعة شعبية كان روجيه غارودي Roger Garaudy مديراً لأكبر مجلة اسبوعية تصدر في الجزائر في ذلك الحين واسمها الحرية. وقد استغل فترة اقامته في الجزائر لدراسة تقدم الحضارة والفلسفة العربية (دراسته ترجمت الى اللغة العربية ونشرت في القاهرة من قبل التنظيمات الناصرية، ثم اعيد نشرها في الجزائر بعد سنوات وبعد الاستقلال بناء على امر الرئيس بن بللا)، وقد اضطر غارودي وبسبب مقالاته الناقدة

للاستعمار الى الدخول خلسة الى فرنسا في تشرين الاول من العام ١٩٤٤ ، كراكب متخفٍّ في سرب من الطائرات القاذفة .

اصبح عندئذٍ عضواً متكرساً ومتفرغاً في الحزب الشيوعي الفرنسي ، وقد بقي كذلك مدة ثمانية عشرة عاماً حتى عام ١٩٦٢ .

انتخب نائباً عن منطقة تارن Tarn عام ١٩٤٥ ، وحافظ على منصبه البرلماني حتى عام ١٩٦٢ ، وقد اصبح رئيساً للجنة التربية الوطنية حيث خلف هنري فالون Henri Vallon وقد انتخب نائباً عن باريس عام ١٩٥٦ وكما انتخب نائباً لرئيس الجمعية الوطنية ، وهو المنصب الذي احتفظ به حتى عام ١٩٥٨ .

انتخب عضواً في مجلس الشيوخ كممثل لمنظمة السين Seine لمدة تسع سنوات عام ١٩٥٩ ، وقد استقال من منصبه عام ١٩٦٢ ، ليتفرغ اكثر لوظيفته كأستاذ للفلسفة في التعليم العالي في جامعة كليرمون- فيران Clermont Ferrand ثم في جامعة بواتييه Poitiers حيث تخصص في تعليم علم الجمال. كان روجيه غارودي قد ناقش رسالة الدكتوراه في جامعة السوربون Sorbonne في ٢٥ حزيران (يونيه) ١٩٥٣ ، حول «النظرية المادية للمعرفة La Théorie matérialiste de la connaissance » وقد ترأس اللجنة غاستون باشولارد Gaston Bachelard .

ما يميز حياته هو هذه الصلة الوثيقة بين العمل النضالي والنشاط الفكري اللذين يلقحان ويخصبان بعضهما البعض.

فعام ١٩٤٦ مثلاً نظم بوصفه نائباً لمنطقة تارن Tarn احياء الصناعة الزجاجية في البي Albi التي اسسها جوريس Jaurès ، في الوقت

نفسه الذي اطلق فيه في باريس بالتعاون مع بول لانجوفين Paul Langevin في الذكرى المئوية الثانية لموسوعة ديدرو Diderot ، مشروع «موسوعة النهضة الفرنسية» وتمكن من الحصول على تأييد ومساعدة اراغون Aragon ، بول ايلوارد Paul Eluard،بيكاسو Picasso ، هادامارد Hadamard، جوليو كوري Joliot - Curier، لويس جوفيه Louis Jouvet، لوكوربوزييه Le Corbusier ، جاك ايبار Jacques Ybert، وهنري ماتيس Henri Matisse .

وعام ١٩٤٨ وفي الوقت الذي كان يساهم فيه في تارن Tarn بإدارة اضراب عمال المناجم في كارمو Carmaux كان يشرف على سير مسرحية له تعرض في مسرح مونسيه Moncet ربيع الانسان Printemps des Hommes من اخراج ريمون هرمنتيه Raymond Hermantier مسرحيته التي يحيي فيها ذكرى الثورةالعماليةفي حزيران ( يونيه)١٨٤٨ ونشر في العام نفسه بعد الاستقصاء في روما دراسة حول فاتيكان اعاد ذكر جوهرها في كتابه عن الكنيسة والشيوعية والمسيحيين L'Eglise , Le Communisme et les chrétiens . كما نشر دراسة عن الشخصية الانسانية La Personne Humaine استوحى معظمها من تجربته مع الاضرابات العمالية في كارمو Carmaux .

عام ١٩٤٩ جاب أربع عشرة دولة في اميركا اللاتينية من المكسيك الى البيرو ومن البرازيل الى كوبا.

ذهب برفقة اليوارد Eluard ، وقد اكتسب هناك صداقة بابلو نيرودا Pablo Neruda وصداقة الرسامين دييغو ريفرا Diego Rivéra وسيكيروس Siqueiros وكانديدو بورتيناري Candido Portinari واطلع على الحركات

الثورية في القارة من رئيس جمهورية المكسيك السابق الجنرال لازارو كاردوناس Lazaro Cardenas والجنرال لويس كارلوس بريستيس Luiz Carlos Prestes وقد نشر عند عودته تحقيقاً اتهامياً ندد فيه بالاستغلال والاضطهاد في اميركا اللاتينية.

وبعد صدور القانون الانتخابي الموجه ضد الحزب الشيوعي عام ١٩٥١ والذي أدى الى تخفيض عدد نوابه، استغل روجيه غارودي Roger Garaudy السنوات الأربع التي ابتعد فيها عن الحياة النيابية ليعود الى التعليم، ويمضي عاماً في الاتحاد السوفياتي كمراسل لجريدة Humanité وقد طاف هذه البلاد من آسيا الوسطى الى بلاد البلطيق ومن اوكرانيا الى ارمينيا، وكتب عدة تحقيقات لجريدته، ووضع رسالة دكتوراه ثانية ناقشها بنجاح في الخامس من تموز (يوليو) من العام ١٩٥٤ امام معهد الفلسفة في اكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي حول الحرية. فكان الفرنسي الاول الذي حصل على لقب الدكتوراه في العلوم من موسكو.

بعد عودته الى فرنسا، وعودته الى الحياة البرلمانية، وجهت الدعوة الى غارودي Garaudy لزيارة كوبا من اجل تقديم المساعدة في تنظيم دروس الماركسية في التعليم العالي، وقد سنحت له فرصة لقاء فيدل كاسترو Fidel Castro مطولاً، هذا الرجل الذي تعلق وارتبط به بعمق، وان لم يكن يؤيد دائماً توجهه السياسي.

قام بعدة زيارات للولايات المتحدة الاميركية تلبية لدعوة كبريات الجامعات، وقد درس مع رفاقه من التقدميين الاميركيين قضايا الولايات المتحدة الاساسية، الأمر الذي أتاح له اجراء تحليل عميق في كتبه الاخيرة لما يسمى «بمجتمعات الاستهلاك».

اوقعت اعترافات نيكيتا خروشوف الخطيرة التي ادلى بها أمام المؤتمر العشرين غارودي Garaudy في أزمة ثقافية دفعته إلى إعادة التفكير العميق بكل ما كان يعتبره يقيناً ، ليس كمتشكك ، بل رغبة منه في اعطاء هذا اليقين أساساً أكثر ضمانة .

ينطلق الجزء المثمر والاخصب والأجد من عمله من هذا التأمل الذي بدأه قبل خمسة عشر عاماً. فقد واجه هؤلاء الذين يرغبون الاسراع في طي الصفحة، بإجراء بحث منهجي حول الأسس الفلسفية للسياسة الثورية.

وقد وجه في هذا الاتجاه مركز الدراسات والبحوث الماركسية الذي اسسه وأداره لمدة عشر سنوات كما نظم في هذا الاتجاه «اسبوع الفكر الماركسي».

وقد باشر الحوار مع كافة تيارات الفكر المعاصر: النصرانية والوجودية والبنيوية.

وأعاد التفكير والتأمل انطلاقاً من علم الجمال في معنى عمل الانسان الخلاق، هذا الانسان الذي يبني مستقبله. وقد تأثر في هذا المجال بأراغون Aragon فكان احد انشط مجددي الدراسات حول كافكا Kafka في تشيكوسلوفاكيا حيث ساهم مع ادوارد غولدشتوكر Goldstrüker في تنظيم محاضرات ليبليس عن كافكا.

ساهم مع اراغون Argon في مكافحة التصورات الفنية النفعية التي تتطفل منذ أكثر من نصف قرن على مفهوم المادية الاشتراكية.

تشكل دراسته حول بيكاسو Picasso وكافكا Kafka وسان جوزيف بيرس Saint Joseph Perse وفرناند ليجيه Fernand Leger التي وردت في

مؤلفيه انطلاقاً من الواقعية اللامحدودة ومن اجل واقعية القرن العشرين D'un réalisme sans rivages et Pour un réalisme du XXème Siècle تشكل هذه الدراسات مساهمة ليس فقط في اعداد علم الجمال الماركسي بل في تهيئة تصور ماركسي للانسان الذي لم يحرم من أي من الابعاد التي يعتبرها روجيه غادروي Roger Garaudy جوهرية في كل تصور ثوري «الذاتية والتجاوز».

ما فتئت خلافات روجيه غارودي Roger Garaudy مع قيادة الحزب الشيوعي الفرنسي، تتعاظم منذ وفاة موريس توريز Maurice Thorez وقد تبلورت الخلافات في نقاط ثلاث:

١ـ حين بدأ يبحث عام ١٩٦٨ عن استشفاف المعنى العميق لحركة أيار، نشر في الديمقراطية الجديدة Democratie nouvelle مقالاً حرص فيه على ابراز «القاسم المشترك» بين تطلعات الطلاب والمطالب العمالية، وبدأ يظهر انطلاقاً من تحليل غرامشي Gramsci وعلى ضوء الأحداث التاريخية الجديدة تصور «الكتلة التاريخية الجديدة» (كتلة الطبقة العاملة، والمهندسين، والتقنيين، والكوادر ومختلف طبقات المثقفين)ـ فكان أن عمدت اللجنة المركزية حينئذٍ الى التنديد بموقفه في نانتير Nanterre في ٨ تموز (يوليو) ١٩٦٨.

٢ـ لم يكتف في ايلول ١٩٦٨ وخلال لقاء اجرته معه الوكالة التشيكوسلوفاكية للانباء، بمشاركة المكتب السياسي لحزبه بالتنديد بالتدخل العسكري السوفياتي في براغ Prague، بل بحث عن الجذور السياسية لهذا الانحراف الاشتراكي، ووجه اصابع الاتهام الى القادة السوفيات.

٣ـ عام ١٩٦٩ حين انتقد واعتبر تحليلاً باطلاً ولاغياً تحليل التناقضات الحالية للرأسمالية، ووصف بالعجز استراتيجية الكفاح والنضال من اجل بناء الاشتراكية، وهاجم مشروع المؤتمر التاسع عشر للحزب، الذي تحول الى برنامج للحزب الشيوعي الفرنسي قبل انضمامه الى برنامج اليسار المشترك.

لخص غارودي في المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعي الفرنسي المنعقد في ٦ شباط ( فبراير ) ١٩٧٠ مبادئه امام جمعية استبعد منها بفضل ( المحاضرات الفيدرالية ) المهيئة للمؤتمر ، أي عضو يمكن ان يؤيد من قريب أو بعيد هذا المبدأ لغارودي او ذاك . وكان ان أخرج من المكتب السياسي الذي استمر في عضويته اثني عشر عاماً، ومن اللجنة المركزية التي انتخب فيها منذ التحرير، ومن ادارة مركز الدراسات والبحوث الماركسية الذي اسسه وأداره لمدة عشر سنوات بوصفه صاحب «اسبوع الفكر الماركسي» و «مباشرة الحوار مع المسيحيين».

وقد أبعد بعد ان قام بنشر كتاب أبيض اوضح فيه دوره في قيادة الحزب منذ عام ١٩٦٠ وسماه «كل الحقيقة» Toute la verité ابعد من صفوف الحزب اثر ذلك بعدة أسابيع . وقد قام منذ ذلك الحين بنشر نوع من البيان الاشتراكي، وبعض النصائح، والاستراتيجية الواجب اتباعها لبلوغها تحت عنوان «البديل» L'alternative ١٩٧٢ ، ثم نشر مؤلفاً ثانياً حول علم الجمال «ان ترقص حياتك» danser sa vie ١٩٧٣ رأوجد مجلة سياسية «البديل الاشتراكي» Alternatives socialistes والتي صدر العدد الاول منها في كانون الثاني ١٩٧٤ .

وقد صور كتباً ووضع فيلماً طويلاً ديونيسوس الاسود Dyonysos

Noir الذي ابرز من ضمن روحية حوار الحضارات Dialogue des Civilisations ابرز تقدمة الثقافات الافريقية في الحضارة الشاملة والتي تحمل حساسية الابعاد المفقودة للانسان الابيض.

وهو يعد حالياً لفيلم ثانٍ طويل الخيال في السلطة L`Imagination au pouvoir يمثل هذه المرة ايضاً وبشكل اسطورة راقصة «البديل» الممكن لنظامنا الحضاري الحالي بديل لا تنبذ فيه لا الأبعاد الجمالية ولا الابعاد البنيوية للانسان- وهذا يعني القول ان الافكار الاساسية في فكر غارودي تظل حتى حين يختار الشاشة الفضية كوسيلة للاتصال تظل كل حركة حياته بانتقالها من التصور الفلسفي والعمل السياسي الى الشريط المصور والرقص .

## الجـــزء الأول:

المقـدمـة

١ـ **الفصل الأول:** الذاتية والابداع الفني.

٢ـ **الفصل الثاني:** التجاوز والثورة.

٣ـ **الفصل الثالث:** ديالكتيكية التاريخ ونماذج الاشتراكية.

٤ـ الخلاصة.

## الجـــزء الثـــاني:

١ـ تأملات حول مصادر الماركسية

٢ـ حول التأويلات الحالية للماركسية.

٣ـ الأسطورة والفن.

٤ـ علم الجمال والمستقبلية.

٥ـ نماذج الاشتراكية.

٦ـ القضايا التي يطرحها الدين: الحوار.

٧ـ حول اسس الثورة الاشتراكية.

# الجــــزء الأول

# المقــــدمــــة

«تطرح الحياة المشاكل، والفلسفة هي التي تقدم الحلول لهذه المشاكل» بهذا القول استهل روجيه غارودي Roger Garaudy كتاب «آفاق الانسان» Perspectives de L'homme ، الذي يحاور فيه كبار فلاسفة القرن العشرين.

نعجز عن فهم المعضلة التي تسود كل فكر غارودي، وكل اعماله، والحلول التي يوجدها لها، والحقيقة الهاربة أبداً التي يجهد في البحث عنها، ان نحن اهملنا العودة الى الوضع التاريخي الذي طرح هذه المشاكل، هذا الظرف التاريخي الذي يدفع الفيلسوف الى ايجاد الحلول لهذه المشاكل بإجباره «قسراً» على إعادة النظر في اهداف وغايات الحياة نفسها.

ويعتبر من حسن الطالع بالنسبة للفيلسوف ان يعيش في عهد تحول وانعطاف تاريخي، عهد يعاد فيه النظر في الأنظمة المعمول بها، والقيم والأهداف السائدة، ومجرى هذا التاريخ نفسه، ومفهومه، وفي حياة الناس الذي يعيشون فيه.

وافق هذا الحظ روجيه غارودي Roger Garaudy فعاش بشغف مغامرة هذا القرن.

ولد غارودي في الحرب العالمية الأولى وخلال ثورة اكتوبر- تشرين الأول، وعايش طوال حياته أحداثاً هامة، وكان في السابعة عشرة من العمر

حين انفجرت الأزمةالعالمية الكبرى، وكان في العشرين من العمر حين استولى هتلر Hitler على السلطة، وتقدم الى امتحان اجازة الفلسفة وسط آمال الجبهة الشعبية العريضة. في السابعة والعشرين كان تطوع كجندي ليشارك في الحرب العالمية الثانية، وفي الثامنة والعشرين كان يرافق خطوات الثورة الأولى، ثم عمد كما كتب فيما بعد الى إعادة التأمل في ثقافته عبر تجربة السجون ومعسكرات الاعتقال.

عاش حماس الانبعاث الفرنسي بوصفه نائباً في المجلسين التأسيسيين. وناضل عام ١٩٤٧ وعام ١٩٤٨ الى جانب عمال المناجم المضربين في كارمو Carmaux وكان نائباً لرئيس الجمعية الوطنية (البرلمان الفرنسي) ابان محاولة الانقلاب في الجزائر، وانهيار الجمهورية الرابعة. علماً بأنه امضى عامين في الاتحاد السوفياتي ابان التحول الكبير أي عند وفاة ستالين Staline. وقد شهد بؤس العالم الثالث حين جاب أربع عشرة دولة في أميركا اللاتينية، وعاش كل آمالها عبر اتصاله واحتكاكه بفيدل كاسترو Fidel Castro في كوبا Cuba، وبن بللا في الجزائر.

هذه هي المادة التجريبية في نتاجه الفلسفي.

تتميز هذه التجربة بصورة أساسية، باعتبارها، بأن المستقبل لا يشكل امتداداً «بسيطاً» للماضي، وأن الانسان لا يستطيع أن يترك لجمود الأنظمة القديمة أمر مهمة دفعه وتحريكه. فمن المطلوب منه في كل خطوة يخطوها أن يتخذ قراراً، أن يقوم بمبادرة تاريخية مجازفاً متحملاً كل المسؤولية.

نجد ان قضية الذاتية،-أي مبادرة الانسان في الخلق المستمر لتاريخه تندرج على الصعيد الأول، وتأتي في الدرجة الاولى بالنسبة لهذه الفلسفة.

نعم هذه هي المعضلة الأساسية في فكر روجيه غارودي Roger Garaudy الذي لا يعتبر فيلسوفاً شاهداً على مجرى الأحداث فقط، بل يعتبر فيلسوفاً مناضلاً في عصرنا، فهو يحرص ان يعيش هذه اللحظات بشكل كامل، أي انه يشعر بشكل حاد بالمسؤولية الشخصية لكل فرد في تقرير مصير المجموعة.

فهو يعتبر أنه لا يمكننا ان نواجه بالحلول المعطاة والمتوافرة :

ـ لا القضايا التي تطرحها الازمات ، والحروب ، والثورات في عصرنا .

ـ لا المشاكل التي تطرحها الامكانيات الجديدة التي تمنحها العلوم والتكنولوجيا الحديثة للانسان.

ـ لا القضايا التي فرضتها حركات التحرر في الدول المستعمرة، والتي قضت على «وهم» الغرب «واعتقاده» بأنه مركز المبادرة التاريخية الوحيدة، وبأنه الموجد الوحيد للقيم، والتي أضفت بهذا طابع وسمة النسبية على ثقافة الغرب ومفهومه للعالم وأهدافه.

في عصرنا هذا الذي ينمو فيه صراع الطبقات، والنضال القومي، والكفاح العقائدي على مستوى الكرة الأرضية بكاملها، في عصرنا هذا الذي نعتبر فيه جميعاً معنيين بالنزاع العالمي، نجد أن ما يشكل تاريخ الفلسفة المعاصرة، يشكل وفق تعبير غارودي Garaudy الذي ورد في المؤلف الذي استهل عام ١٩٥٩ اكثر مراحل تأملاته خصوبة، يشكل «تاريخ آفاق الانسان» Perspectives de L'Homme.

ورد نتاج غارودي Garaudy الفلسفي، وأتى منذ خطواته الأولى،

ليقف ضمن الآفاق الماركسية، وضمن الآفاق الماركسية المناضلة. ذلك أن التجربة اتخذت في عصرنا طابعاً معيناً، فارتكزت مساهمتها في الماركسية بصورة اساسية على التأمل حول «اللحظة الذاتية»، والديالكتيكية الثورية لدى ماركس Marx ولينين Lenine، ومعنى المبادرة التاريخية وظروفها، والعمل الخلاق، الانساني الصرف، والانسان كما يعبر عن نفسه في الخلق الفني أو البحث العلمي كما في علم الأخلاق، في العقيدة الدينية كما في النشاط الثوري.

تتعرض مؤلفات غارودي Garaudy الأساسية الى هذه القضايا، وتشكل «نضالاً على الحافة» في قطاعات لم يتعرض لها بعمق، المؤلفون الماركسيون، أي في القطاعات المفتوحة والمتعرضة لانتقاد «التقليديين» الذين يفضلون عادة الاكتفاء بتأويل وتفسيرات الكلاسيكيين في القطاعات المأمونة كالاقتصاد السياسي، والتاريخ، والاستراتيجية والتكتيك، هذه القطاعات التي وضع فيها ماركس Marx وانجلز Engels ولينين Lenine أسس العقيدة، التي يشعر معها المحللون واهمين بقدرتهم على العمل بأمان، فيحولون الى المدرسية والجمود اعمال المؤسسين الكبيرة والخلاقة.

تتيح لغارودي تناقضات العالم المتجددة منذ نصف قرن فرصة نحت وعي فلسفي قادر على مواجهة تساؤلات العالم، وحري بالتطور والنمو وفق ديالكتيكية معقدة يمكن معها لكل مشكلة او قضية ان تطرح نفسها بشكل مختلف في كل مرحلة او حقبة.

وتقتضي هذه القضية الأساسية، قضية الذاتية، قضية نوعية العمل الانساني الخلاق في هذا التاريخ الذي يجري صنعه، تقتضي وتوجب التمحيص في كل مرحلة عن انبثاق الجديد وظهوره.

تُسأل الماركسية انطلاقاً من هذا السؤال: كيف يمكن للماركسية ان تتيح لنا ابراز ما هو إنساني صرف في الانسان؟.

لا يملك الحوار مع الفلاسفة اللاماركسيين قيمة منهجية فقط، بل يحمل ايضاً في طياته معنى مبدئياً. فقد منح غارودي Garaudy في «آفاق لانسان» Perspectives de L'Homme عام ١٩٥٩، الكلمة، داخل ذاته، منح الكلمة الى ممثلي التيارات الفلسفية الكبيرة، المعارضة بشكل أساسي لموقفه. وقد استمرت هذه المبادرة بفضل مساهمة «مركز الدراسات والبحوث الماركسية» Centres d'études et de Recherches Marxistes» الذي أسسه ثم أداره لمدة عشر سنوات (١٩٦٠- ١٩٧٠). كذلك تمكن غارودي عبر تنظيم «اسبوع الفكر الماركسي» والعديد من السجالات الوطنية، والدولية من جعل الحوار اسلوب الحياة الثقافية، والسياسية في فرنسا. بنى خطوته هذه وركزها على هذه الفكرة الأساسية القائلة: «وجدت الفلسفة الماركسية في فرنسا، في نزاع مع واقع تاريخي مختلف عما عرفه ماركس Marx وانجلز Engels ولينين Lenine ولا يمكن للماركسية ان تعيش وتتطور الا بدمج، وتجاوز كل ما هو حي في الفلسفة المعاصرة، فالماركسية تفقد ميزاتها اذا اكتفت بالرد على سارتر Sartre باعتراضات ماركس Marx على ستيرنر Stirner، واجابة هوسيرل Husserl بدحض لينين Lenine لنظريات ايرنست ماش Ernst Mach، ومواجهة بارت Barth وراهنير Rahner بذرائع فويرباخ Feuerbach».

لم يتخذ غارودي Garaudy من دراسته الجامعية موقف بعض الانصار الماركسيين العدمي، الذين يتنكرون لثقافتهم البورجوازية رغم لمثل الذي قدمه ماركس Marx، وتعاليم لينين Lenine المكررة ألف مرة.

يذكر غارودي في سيرته الذاتية الثقافية التي قدم بها كدليل كتابه «هل يمكن ان تكون شيوعياً اليوم» ؟ Peut on être Communiste aujourd'hui وكما فعل بعدعشر سنوات في آفاق الانسان Perspectives de L'homme يذكر بالحظ الكبير الذي حالفه في اكس اون بروفانس Aix en Provence حين اتيح له الاستماع الى موريس بلونديل Maurice Blondel، ويشير الى سحر الأطروحة المتعرضة للعمل والسلوك L'Action والتي تشكل تساؤلاً عن الأهداف، والتي كانت متداولة في ذلك الحين بين الطلاب. وتأثيرها الكبير عليه، ثم تجيء تعاليم وافكار كانت Kant وفيخته Fichte مع جان نابير Jean Nabert في ثانوية هنري الرابع Lycée Henri IV، يذكر التعليم الذي يدين له ببحثه الدؤوب عن فلسفة انتقادية عبر الماركسية- وهذا وفق تعبير كانت Kant- لكن دون الوقوع في المثالية، كما يدين له بإبرازه مصادر ماركس Marx المأخوذة من فيخته Fichte حول قضية الخلق الانساني الذاتي، ولعل أهم حدث عصف بحياة غارودي الطالبية في ستراسبورغ Strasbourg هو لقاؤه مع كارل بارت Karl Barth بالاضافة الى كيركغارد Kierkegaard الذي كان يقرؤه في نفس الوقت الذي يقرأ فيه مؤلفات ماركس Marx، والذي كان يطرح أمامه وفق تعبيره الشخصي هذا التوتر الكبير: أي الامساك بطرفي السلسلة دون الاذعان لا لمتطلبات الموضوعية، ولا لفعالية ماركس Marx التاريخية ولا الخضوع لبعد الداخلية، فيقف على حدود المواجهة المأساوية بين الذاتية والتجاوز الذي كان يبهره في النظرية الديالكتيكية للأزمة. ثم جاء التأثير المشترك لهنري فالون Henri Wallon، وغاستون باشولارد Gaston Bachelard الذي تمكن بفضله من فصم العرى مع الادعاء الوثوقي بامتلاك الذات.

وتحليل الكائن الانساني، وإدراك الدور الأساسي لما سماه ماركس

Marx «اللحظة الفاعلة أو «الحاسمة» في معرفة، ديالكتيكية الافتراض والرفض، والنفي الذي يتعرض له ويصطدم به . وفي علم الجمال يطالعنا بعد هيغل Hegel الذي يشكل وحده ثقافة متكاملة، يطالعنا تأثيراساتذته ومنهم اراغون Aragon الذي غالباً ما نقل مفاهيمه الجمالية الى ميادين اخرى من الفلسفة ، وبيار فرانكاستيل Pierre Francastel الذي تضيء مؤلفاته وتوضح وتنير بصورة خاصة مراحل البناء التقديمي «للطبيعة الثانية» صنيعة الانسان.

تطور هذا التأمل المستمر حول الذاتية خلال ربع قرن تطور بسبب لمفارقات التاريخية داخل نظام فكري يشكل نقيضه الجذري : أي العقيدة الستالينية.

تحولت الماركسية بسبب هذه التجارب القاسية وحددت وحصرت ضمن بعد واحد: ضمن الموضوعية العقائدية والعلمية التي تدعي الانتماء الى الديالكتيكية.

وأدى التقنين المدرسي لمبادئ المادية الديالكتيكية والتاريخية الى عقم الفكر الفلسفي : فهناك ثلاثة مبادئ للمادية، وأربعة قوانين للديالكتيكية، وخمس مراحل للتطور التاريخي، وهكذا أحيطت كل الفلسفة بهذه القيود وحبست داخلها.

يكمن الخطأ الأساسي المرتبط بالظرف التاريخي الكامل، هذا الظرف الذي ذكره غارودي Garaudy في كتابه من «أجل نموذج اشتراكي فرنسي» Pour un modèle Français du socialisme، وهذا فيما خص «النموذج أو المثال السوفياتي»، يكمن هذا الخطأ في عدم الاقرار العقائدي بديالكتيكية الحقيقة النسبية، والحقيقة المطلقة.

«اذا اعتبرنا حقيقة مطلقة ونهائية الصيغة التي تصطبغ بها المادية في مرحلة من تاريخها بالاستناد الى صورة معينة يوفرها العلم عن المادة، فإننا سنضطر اذا ما عدل العلم هذه الصورة وبدلها، سنضطر إما الى ، وهذا كما بيّن لينين Lenine في المـاديـة ونقـديـة العلم Materialisme et Empiriocriticisme إما الى اتهام المادية ذاتها بالقول «بتلاشي المادة» Evanouissement de la Matière، لأن الصورة الجديدة لا تتوافق مع القديمة، وإما الى نبذ نظرية فيزيائية وكيمائية بعد نعتها بالمثالية، لأن الصور الجديدة التي تقدمها عن المادة أو عن الحتمية لا تتوافق مع الصورة القديمة».

«. . . اذا اعتبرنا بمثابة الحقيقة المطلقة والنهائية بعض قوانين الديالكتيكية التي تشكل في الواقع، وفي كل حقبة، النتيجة المؤقتة دائماً «لغزوات الجذرية (اي انها تشكل الحقيقة المطلقـة بوصفهـا نتيجة للانتصارات السابقة في الماضي، وتشكل الحقيقة النسبية باعتبارها انفتاحاً على الانتصارات القادمة)، واذا عمدنا الى الحكم على صحة أو خطأ نظرية علمية عبر توافقها أو عدم توافقها مع قوانين الديالكتيكية المعروفة، كما حصل بالنسبة لعلم الأحياء، فإن الماركسية تمتنع عن القيام بدورها التحرري، وتتحول الى كابح للبحث وعائق له.

. . . اذا اعتبرنا حقيقة مطلقة ونهائية جدول المراحل الخمس للتطور التاريخي الذي بني على تجربة المجتمعات الغربية، واذا رغبنا في ادراج تطور المجتمعات الافريقية، أو الآسيوية مثلاً في هذا الجدول، فإننا نبتعد عن المناهج العلمية، ونعود الى فلسفة التاريخ النظرية، وتشوه بالتالي فكر ماركس Marx ذاته الذي اثار هذه القضية فيما خص مثال الانتاج الآسيوي.»

يتولد عن هذا المفهوم نتيجتان طبيعيتان :

أولاً : هناك المفهوم «الجزيري» للماركسية، الذي يتوجب عليه، للحفاظ على صفائه، الحذر من عدوى اية فلسفة غريبة، والتطور الصرف انطلاقاً من أساس الماركسية وجوهرها الخاص. وقد اتخذ هذا العداء لكل ما هو فلسفة اجنبية، شكلاً ممسوخاً خلال سنوات عديدة في الاتحاد السوفياتي، حيث كان يكفي ان يستشهد المرء بكاتب لاماركسي، بورجوازي ليوهم بالمواطنية العالمية.

وهناك ثانياً تحول وتبدل الماركسية التي لم تعد وسيلة بحث وأصبحت أداة تبرير ودفاع.

لم ينجُ روجيه غارودي Roger Garaudy من هذا الاعصار المدمر: واذا نجح فيما خص الشؤون الدينية في مواجهة التعصب بأكثر نظريات ماركس وانجلز انفتاحاً في كتابه الكنيسة، الشيوعية والمسيحيين L'eglise, le Communisme et les chrétiens (الذي نشر عام ١٩٤٩)، والذي يرفق فيه بالتحليل الاقتصادي المبتكر، والدراسة السياسية لمواقف الكنيسة، يرفق التأمل «حول الشخصية الانسانية». تأمل توجهه الحرب الكلامية ضد شخصانية ايمانويل مونيه Emmanuel Mounier، فإن اكثر نظريات العقيدة الجدانوفية Jdanovien حزناً وغماً تخلف بصماتها على نقده لمورياك Mouriac، ومالرو Malraux، وكويستلر Koestler، هذا النقد الذي يحمل اسم «أدب الحفارين» Une Litterature de Fossoyeurs . . .

وتبرز في هذه الحقبة المصادر الفرنسية للاشتراكية العلمية Les Sources Française du socialisme scientifique التي تذكر بالبنى الطوباوية

في الاشتراكية، والشيوعية الفرنسية التي اعجب بها ماركس Marx ونجد م
فيما خص بيلو Pillot ولاهوتيير Lahautiere، لابونريه Laponneraye، ثيودر
ديزاميه Theodore Dezamy الدراسات الأولى للشيوعية الفرنسية لمرحلة
بعد الماركسية ومن المؤسف أن أي مؤرخ ماركسي لم يتابع هذا التنقي
والتبحر.

وضع غارودي Garaudy في نهاية هذه المرحلة الستالينية أسوأ كتاب
له وهما الأطروحة التي تقدم بها الى جامعة السوربون Sorbonne حو
النظرية المادية للمعرفة Théorie matérialiste de la connaissance
والرسالة التي نوقشت في موسكو Moscou أمام قسم الفلسفة في اكاد
العلوم في الاتحاد السوفياتي حول الحرية.

أيقظ المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي الذي عقد في الا
السوفياتي غارودي Garaudy من سباته العقائدي، وقد اجرى بعد ذلك
ودون مهادنة نقداً ذاتياً لعقيدته الوثوقية السابقة «ادى منطق النضا
الحتمي الى تأكيد تطابق ضرورة التضامن الدولي مع القبول غير المشروط
هو صادر عن معسكرنا. لقد آل بنا الحال الى عدم التمييز بين العنف
اللازم، والضروري للرد على عنف العدو، والعنف الممارس بصو
عشوائية، على رجالنا، وعلى افكارنا... وأدى بنا نفس المنطق العنيد ا
تحويل فكر الحزب، والطبقة وحصرها بواحدة فقط من مكوناتها: أي رو
النظام، التي تصبح مجردة بمجرد فصلها عن روح المبادرة، وروح النقد
لقد اصبح العلم قضية نظامية، بدلاً من أن يصبح النظام قضية علمية»

أتاح المؤتمر العشرون له إدراك وفهم الأمور، هذا الادراك مأساو

لكنه منعش ، لقد تمكنا أمام هذه الاعترافات والاعلانات ، دون أن ننسى الأفاق المستقبلية المفتوحة امامنا في نفس اللحظة ، من قراءة هذه الصفحة القاتمة لهيغل Hegel والواردة في فينومنولوجيا الفكر (علم الظاهرات دراسة الظاهرات كما تبدو بصرف النظر عما وراءها من حقائق) Phenomenologie de L'esprit تمكنا من قراءة هذه الصفحة القاتمة وكأنها رسالة موجهة الينا بصورة شخصية. » لا شك ان هذا الوعي قد شعر بالقلق، شعر به ليس فيما خص هذا الشيء أو ذاك، أو في هذه الحقبة او تلك، لكنه شعر به بشأن كمال جوهره، فقد تملكه الخوف من الموت هذا السيد المطلق. لقد ذاب هذا الوعي وانحل في باطنه، فاضطرب في اعماق ذاته، وترنح واهتز كل ما كان محدداً ثابتاً فيه. يشكل الخوف من الموت والرهبة منه بالنسبة للروح، فزعاً من فقدان مسببات حياتها ونشاطها. لم لا نعترف بأننا فهمنا للحظة، غداة المؤتمر العشرين، جوهر هذا الدوار الحيوي. هذا الدوار الذي لم نشعر به ابداً في السجون، ومعسكرات الاعتقال.

لقد انطلقنا بعد ان اجتزنا «منعطف الاحلام» هذا، للبحث عن يقيننا. انطلقنا غير مشككين ولا مخدوعين. انطلقنا غير مصممين على عدم الاعتقاد، بل مقررين الا نؤمن الا وعيوننا مفتوحة»...

تشكل هذه المأساة، أعمق مأساة في حياة غارودي Garaudy، وهي أساس، ومبدأ كل نتاجه اللاحق، وركن الازهار الجديد لبحثه. لقد رفض التعجيل بطي الصفحة، فلم يكن ليسع الماركسي ان يمتنع عن البحث عن جذور الشر وكشفها، ويرفض تحليل أسباب الضلال السابق. لقد بدأت حياة فكرية جديدة بالنسبة اليه.

يهيمن على حياته من الآن وصاعداً ادراك ضرورة اجراء القطيعة مع المعطيات، بالبحث الدؤوب عن التجاوز في شكله الانساني، بوصفه قانون حياة الفكر، لا الاهتمام بالنظام.

سيهيمن عليها من الآن وصاعداً، لا المفهوم الأحادي للحقيقة، بل الاعتراف بضرورة التعددية المتجددة التي لا يمكن تحقيقها، وتجاوزها إلا بالحوار.

سيهيمن عليها من الآن وصاعداً البحث عن الممكنات، التي تفيض عن الواقع وتعطيه مفهومه الانساني.

وكان لا بد لذلك من عملية إعادة البناء الكلية.

أولاً: اعادة بناء نظرية المعرفة الدائرة حول مفهوم «المثال» الذي تترافق فيه وتتحد الحقائق المناوئة والمكملة للانعكاس Reflet والتطلع Projet وإدراك اللحظة «الفعالة» في المعرفة كبناء، وديالكتيكيته ذات الآفاق اللامتناهية. انضم غارودي Garaudy الى مدرسة ليفي شتراوس Levi - Strauss من اجل استيعاب منهج التحليل البنيوي القادر على تقديم مساهمة قيمة لتطور الماركسية ورأى في التطبيقات المتنوعة لعلم التوجيه (علم يتيح لإنسان أو آلة اوتوماتيكية ان يوجها، وأن يبلغا هدفاً معيناً). احدى اغنى المجالات التجريبية في سبر امكانيات الديالكتيكية «حين تم التقاء واتصال البنيوية بعلم التوجيه، اتاحت النظرية الاعلامية تجاوز مرحلة جديدة، بإعطاء المماثلة شكلاً رياضياً، ومنها آداة قياس. ومن علم الأحياء الى علم الجمال منحت نظرية الاعلام منهجاً لحساب تعقد البنى المتزايد».

من الآن وصاعداً، نجد ان مفهوم «علم توجيه المثال يسيطر على

كما أننا لا نؤمن مثل بركلي Berkley ان الطبيعة هي اللغة الرمزية التي يتحدث بها الفكر اللامحدود الى الأفكار المحدودة ، كما أننا لا نعتقد مع كاسيريه Cassirer ، ان الاسطورة هي أوذيسة ادراك الله ، كما أننا لا نوقن مع غوسدروف Gusdorf أن الاسطورة هي غوص ، وتكامل ما ورائي مع الواقع ، كما اننا لا نقول مع دوميري Dumery ان الاسطورة هي « تلمس وتحسس للقيم القائمة » ، كما أننا لا نظن مع يونغ Yong ان « النموذج المثالي » أو « الصورة الأساسية » هي قالب الفكرة . كذلك نعتبر الاسطورة لا رسو في المقدسات ، ولا رسو في طبيعة اصلية .

اذا كانت الاسطورة هي لغة التجاوز ، فلا يمكن تقديم هذا التجاوز ، والأخذ به بعبارات خارجانية ( كون الشيء خارجياً ) ولا بعبارات الحضور والمثول : فالتجاوز لا يأتي من فوق من اله ، ولا من تحت من طبيعة معطية أو من طبيعة جاهزة .

الأسطورة ليست مساهمة بل هي خلق وابداع . وتختلف الاسطورة لدى ماركس عنها لدى فرويد ، فهي ليست تعبيراً ولو كان سامياً عن الرغبة ، بل مرحلة عمل .

ويعتبر هذا الاختلاف اساسياً لأن الرغبة هي امتداد للطبيعة ، بينما العمل هو تجاوز وسمو .

ان نجعل من العمل قالباً للأسطورة ، وقالباً لكل ثقافة وهذا التناقض مع الطبيعة ، هو أمر يتيح لنا بأن نرسم خطاً فاصلاً بين الرمز الحلمي ( ذو علاقة بالحلم ) والرمز الأسطوري الخرافي ، فالرمز الأول هو عبير او ترجمة للرغبة ، والثاني هو لحظة او مرحلة خلق الانسان المستمر

للانسان ، بشكل شاعري ، أو بشكل نضالي أو بشكل نبوي ، بشكل يتميز دائماً بحفاظه على الاستقبالية (علم يدرس الأسباب العلمية والاقتصادية والاجتماعية التي تـدفع تـطور العالم العصـري والتنبؤ بالاوضاع التي يمكن أن تنجم عن تأثير هذه الأسباب) .

وهكذا تستبعد الابهام والالتباس بين الاسطورة الحقيقية ، وما نطلق عليه خطأ هذا الاسم : اذا كانت الأسطورة هي هذه المرحلة من العمل التي يتأكد بها بروز الانسان بكل هذا البعد الجديد للكائن : سبب المستقبل الفعال ، فلا يمكننا أن نعتبر اسطورة ما يشكل استمراراً بسيطاً للماضي ، العلة الكسول والمتجاوزة للاستعارة ، والحكايات الخاملة . كذلك لا يمكن اعتبار اسطورة ما هو نسخ او حفظ للحاضر بواسطة الفكر ـ القوة ، أو الصورة التي تتحول الى قاعدة عمل . فهذا المقولب (سلوك مكرر على نحو لا يتغير ، تعوزه الصفات الفردية المميزة) الاجتماعي ، المحقق بالدعاية او الاعلان ، هو وهم واستلاب . فهو يرمي لا الى دفع التاريخ ، بل الى وقفه بإعطاء وجه للرغبة فقط ، ويدفع الانسان الى السير في دائرة مفرغة ، في دائرة الغريزة المغلقة . وهذه المتغيرات متعددة بدءاً بالدعاية الهتلرية حول العرق ، أو الاشارة الجنسية كوسيلة اعلانية ، وانتهاء. بهذا البديل المنحط للبطل الأسطوري ، هذا البديل المسمى بـ « المعبود » والذي يمنح الشباب الوهم المعوض عن الحياة المستلبة ، ويوفر لهم حياة بالوكالة بفضل تضخم الأسطورة ، فقد حلت ثريا مكان بيرينيس Berenice ، وأخذت بريجيت باردو Brigitte Bardot مكان أفروديت Aphrodite . . .

هناك أساطير لا تفيدنا في شيء ، بل يمكن القول انها تضير بنا

فهي لا تقودنا الى أي مكان وهناك أساطير توجهنا نحو النواة الخلاقة في اعماقنا ، وتفتح أمامنا آفاقاً جديدة دائماً ، وتساعدنا على تجاوز حدودنا .

سنحتفظ باسم اسطورة لكل رواية رمزية تذكر الانسان بحقيقته ككائن مبدع خلاق ، أي الانسان المحدد أولاً بالمستقبل ، الذي يخترعه ، لا بالماضي ماضي جنسه الذي يدفعه بالغريزة والرغبة .

ليست هذه الأساطير وليدة ذهنية بدائية بالضرورة . . . فهنالك أساطير منطقية معاصرة .

ان الاسطورة ، هي منذ البداية ، لغة التجاوز ، لغة التجاوز بأبسط أشكالها ، لغة تجاوز الانسان وسموه بالنسبة للطبيعة .

وهو ينطوي على انتزاع مزدوج عن المعطيات . فهو ينص على انفلات من الطبيعة الخارجية ، وانعتاق من طبيعتنا الخاصة . ونجد ان تحليل فالون Wallon يلتقي مع تحليل فان دير لووه Van der Leeuw القائل أن الاسطورة هي عودة الى الأمور الأساسية : « انه الانسان الذي ينتصب ، الانسان القادر على المجاهرة بالرفض ازاء كل ما أعطي ومنح من واقع ( الرجل الأول والديانة L'Homme Primitif et la Religion) »

دعانا ماركس Marx الى اعتماد هذا التفسير للفتنة والسحر المستمر عبر العصور للأساطير اليونانية العظيمة ، لكونها تشكل تعبيراً عن طفولة الانسان الصحية ، الانسان الذي يرفض تحديد الواقع بالنظام القائم في الطبيعة او المجتمع . . . سواء كان بروميتيه Promethée ، او ايكار Icare ، او انتيغون Antigone أو بيغمليون Pygmalion .

ففي كل اسطورة عظيمة ، سواء كانت أسطورة شاعرية ، او

دينية ، نجد ان الانسان يعيد ادراك تجاوزه وسموه بالنسبة لكل نظام معطى .

وهذا انطلاقاً من هذا البعد الانساني النوعي للعمل : وجود المستقبل كحافز للحاضر .

كيف يمكن من ضمن هذه الأفاق والرؤى ان ندرك ونفهم علاقة الأسطورة بالوقت والزمن ؟ لا يمكن أن ننهج في هذا طريقة ميرسيا الياد Mircea Eliade الذي يذكر في دراساته حول الرمزية السحرية والدينية م يسميه « بتقنيات الخروج من الأزمات في الأساطير الهندية » .

ذلك ان سمة الأساطير العظيمة بوصفها انفتاحاً على التجاوز هي في قدرتها « السيطرة » على الزمن لا « الخروج » منه ذلك ان أوار الأسطورة يتيح للانسان أن يحيا فجر العالم مرحلة الخلق ، ويسمح له بأ يدرك نفسه فقط كجزء من الكون ، حبيس قوانينه ، بل بوصفه قادراً على تجاوزه والتدخل كمبدع خلاق

يؤكد لنا بروميتيه Promethée وأنتيغون Antigone ، كأنبياء اسرائيل تماماً ، وككل الحكايا الواردة في الانجيل ان الانطلاق الجديد ممكن ، وانني قادر على اعادة بدء حياتي ، وأن بوسعي تغيير العالم .

هذا هو اثمن ما في « القدرة على الاستفهام » في الأسطورة كما يقول م . ريكور M. Ricoeur ولا يمكننا هنا أن نقابل بين Kerygme والأسطورة . لقد بين بولتمان Bultman حين جهد في كتابة النصرانية الأولى Christianisme Primitif وعمل على الاحاطة برسالة يسوع الأساسية ، بين انه خلافاً للتصور اليوناني للكون القائل بأن الانسان هو

جزء ولحظة ، بين ان المسيح جاء ليكشف لكل فرد بأن الحاضر ليس هذه الحلقة الضرورية بين الماضي والمستقبل عبر قطار القدر بل « ان الحاضر هو لحظة القرار » . يشكل التجاوز القدرة على البداية المطلقة . وقد قام الأب كارل راهنر Karl Rahner في مجمع سالزبورغ Zalzbourg بتحديد النصرانية من ضمن الرؤى الكاثوليكية ، فاقترب من بولتمان Bultman بقوله « ان النصرانية هي ديانة المستقبل المطلق » .

اذا حاولت ان احل لغز كلام بولتمان Bultman او راهنر Rahner كماركسي ، أي رجل يؤمن بأن التجاوز ليس صفة خاصة بالله ، بل هو بعد للانسان ، فإنني اكتشف ، وأجد في كل اسطورة التذكير بهذا التجاوز ، والدعوة الموجهة الى الانسان لممارسة قدرته على القيام بالمبادرة التاريخية .

لقد ولد معنى التاريخ ، مع أول انسان ، مع أول عمل ، مع أول نزوع . ونرى هذا المعنى بكل نزعات الناس ويبقى دائماً مهمة من المطلوب انجازها ، ويظل ابداعاً ، وهذا ما يميز التصور الماركسي للتاريخ عن تصور هيغل Hegel له ، هيغل الذي يعتبر ان معنى التاريخ النهائي موجود وقائم منذ الانطلاق ، وهذا ما يحول كل تاريخ انساني الى تاريخ خاطىء ا ، باعتبار انه يتحول الى التماس واعٍ ، أو لا واعٍ لهذا الانجاز ، والاكمال .

اذن ليست الأسطورة تقنية الخروج من التاريخ ، بل على العكس من ذلك هي تذكير بما هو تاريخي نوعي في التاريخ ، تذكير بالمبادرة الانسانية . لقد أوحى أرسطو بذلك حين اعتبر ان التراجيديا ليست محاكاة لأي حدث كان ، فهي تتطلب الحدث المثالي ، الحدث الذي يحمل

في طياته زمنيته الخاصة به ( ولعل هذا عكس ما اتفق على تسميته « بالقصة إلحديثة » ) .

ان البطل الاسطوري هو ذلك الذي يسعى ويدرك السؤال الذي يطرحه الوضع التاريخي على الانسان ، ويكتنف معنى هذا السؤال الانساني ( أي ذلك الذي يتجاوز الوضع ) ، والذي يشكل انتصاره أو فشله ايقاظاً لمسؤولية ايجاد حلول لقضايا عصرنا المطروحة : كذلك هو الحال بالنسبة لهيكتور Hector ، وأوليس Ulysse ، وبانتا غرويل Pantagruel ، ودون كيشوت Don Quichotte ، وفوست Faust ، وجان كريستوف Jean Christophe .

اذن لا يمكن القول كما يفعل فرويد Freud في الطوطم والمحرم Totem et tabou . ان الميثولوجيا تمثل بالنسبة للمجموعة ، ما يمثله الحلم بالنسبة للفرد : ذلك ان الحلم ليس سوى تعبير وترجمة لحقيقة قائمة ، أما الأسطورة فهي دعوة الى تجاوز حدودنا ، فهي تشكل ما كان يقوله بودلير Boudelaire عن مؤلفات دولاكروا Delacroix « علم تربية العظمة » .

حاول م . ريكور M. Ricœur أن يعيد ويرجع الى تصور فرويد Freud بعداً جديداً ، مستقبلياً ، ونزوعاً نحو المستقبل عبر نظريته الديالكتيكية للتأويل والتفسير التي يعتبر أقطابها كما يقول علم الأثريات والغائية ( نظرية تقول بأن كل شيء في الطبيعة موجه لغاية معينة ) من التأويلات التي يتوجه أحدها نحو بعث المعاني القديمة ، ويلتفت ثانيها نحو بروز الرموز الحاثة لمغامرتنا الروحية : ومهما كانت كريمة هذه المحاولة لايجاد « الحركة التقدمية ، والمستقبلية ( « فنيو متولوجيا الفكر » ( علم الظاهرات ، دراسة الظاهرات كما تبدو ، بصرف النظر عما ورائها من

حقائق ) لهيغل Hege. ايجادها لدى فرويد Freud ولو كامنة ، فإننا نصطدم بالحدود الواقعية لمذهب فرويد Freud الطبيعي : ويقدم م . ريكور M. Ricœur أفضل تعبير عن ذلك حين بين حصيلة تأويله المزدوج ويقول : « إننا نرسم مثلنا بواسطة صور نابعة من الرغبة المشذبة » .

طالما أننا نبحث في الرغبة لا في العمل عن قالب الأسطورة ، فإننا نعجز عن تجاوز هذا الرأي .

وهذا برأيي يعني اساءة معرفة واساءة فهم نوعية الرمز الأسطوري ، بالنسبة للرمز الحلمي .

ويشير م . ريكور M. Ricœur ، مع استمرار تمسكه بمبدأ الوحدة العملية للحلم والابداع ، يشير الى أن التحفة أو العمل الفني ، لا يشكل انعكاساً بسيطاً لصراع الفنان النفسي . فيبرز بهذا صنفين من التباين على الأقل : ان العمل الفني هو حلم ينقل القيم الاجتماعية ، ويستوجب وساطة عمل الفنان .

ولا يتوقف التباين عند هذا الحد ، فلا وجود للوحدة العملية بين الحلم والابداع .

ففي الخلق أو الابداع ، لا يأتي العمل كمرحلة ثانية على شكل عمل الحرفي وحده . فالعمل دور أساسي وبناء في تكون الأسطورة التي تشكل مرحلة فيه . ويأتي العمل الحيواني ليلتقي امتداد الرغبة والحاجات لدى النوع ، إلا أن ما يميز العمل الانساني الصرف هو انبثاق النزوع ، وايجاد نموذج يصبح ويتحول الى قانون للعمل .

. ان ما يميز نوعية الرمز الأسطوري عن الرمز الحلمي ( ذو علاقة بالحلم ) هو هذا الانبثاق وبروز النموذج بالذات .

وحين يكتب ليفي شتراوس Levi Strauss قائلاً : « ان موضوع الأسطورة هو منح ، وتقديم منطقي قادر على اعطاء الحلول للتناقضات القائمة » ، وحين يضيف « ربما أننا سنكتشف يوماً ان نفس المنطق قائم ومتوافر في الفكرةالأسطورة ، وفي الفكرة العلمية على السواء » . فإن لكلمة الوحيدة التي تسيئني في تحديده هي كلمة منطق لأنها توحي أن المثال قابل الى التحول الى تصور ، ومعنى مجرد في الوقت الذي لا يمكن فيه الخلط بين Muthos و Sogos .

- يمكن القول ، بعد تبيان هذا التحفظ وفي ظله يمكن القول ان ليفي شتراوس Levi Strauss تمكن من الاشارة الى الوحدة العملية بين الأسطورة والافتراض العلمي في مفهوم « المثال » الذي يشملهما معاً ، ويضع أندريه بونارد André Bonard في خلاصة كتابة الرائع آلهة اليونان Les dieux de la Grèce يضع في مكانها الملائم مؤلفات هوميروس Homère وهيزوئيد Hesoide وآشيل Eschyle فهو يقول « ان الشاعر لا يخترع ، فهو لا يملك حق اختراع كامل التاريخ الالهي . ولكن هذا لا يعني أنه لا يخترع شيئاً . فهو يخترع بنفس الطريقة التي يصوغ بها العالم الافتراض . انه يتخيل ليطرح بدقة الواقع كما يدركه .

ان هكتور Hector أو أوديب الملك Œdipe Roi ، ككل تاريخ الآلهة ، هو تساؤلات حول المعنى الذي يمكن أن يكتشفه الانسان لحياته ، أو يعطيه لها ، لا يشكل تعبيراً عما هو عليه بل تساؤلاً عما يستطيع ان يكونه ، ومتطلباً للذهاب أبعد.

نقد استنفد التحليل النفساني كل فضائله ، حين أدى بنا الى ادراك الذات ، في الوقت الذي تشكل فيه الأسطورة خلقاً للذات .

لهذا السبب بالذات نجد أن الاسطورة تتعارض مع فينومنولوجيا (علم الظاهرات ودراستها بصرف النظر عما وراءها من حقائق) هيغل Hegel، كما تتنافى مع التحليل النفساني لدى فرويد Freud. «ان «المثال الأسطوري، وان تمكنا من ايجاد وحدة عملية بينه وبين الافتراض العلمي، هو مثال تحدد لغته نوعيته. وانا اعتبر ان جهل أو انكار هذه النوعية هو الذي يضع الحدود لعلم الجمال لدى هيغل Hegel، ويقيد فلسفة الدين لديه.

ان الامتياز الخاص المعطى للتصور الذي سيجعل من الانسان ومن تاريخه في المعرفة المطلقة، سيجعلهما معاً، ناجزين «ذواتي شفافية تامة»، هذا الامتياز سيؤدي بنا الى جعل الدين والفن نماذج معرفة متدنية تقول بواسطة الصور ما ستترجمه الفلسفة دون تخليف أية فضالة الى تصورات.

واذا راعينا شرط التمييز بين الأسطورة والرمز الذي يملك دوراً توضيحياً لا دوراً خلاقاً، أو مقدماً للجواب، نجد أنه لا يمكن تحويل ما تقوله لنا الأسطورة بواسطة الرموز الى مجرد سرد للتصورات وهذا الخلاف والتباين أساسي.

رأى بافلوف Pavlov ان جهاز الاشارات الأول يتشكل من المنبهات الحواسية (المتعلقة بالحواس) علماً ان الأشارة هنا تشكل الجزء الذي يمثل الكل، كما الدخان بالنسبة للنار. وقد سمي جهاز الاشارة الثاني اللغة التي تتشكل من الكلمات والتي تنتهي في التصور. ويمكننا نحن أن نعتبر بعد الاشارة، وبعد الكلمة، ان الرمز هو «جهاز الاشارة الثالث».

ويعبر نظام الاشارات الثالث هذا بدوره عن شكل من أشكال علاقة الانسان بالعالم. وهو يفترض بل ينطوي على اثراء تصور الأمر

القائم : فالواقع ليس فقط طبيعة معطاة ، بكل ضروراتها الخاصة : انه ايضاً هذه الطبيعة التي يخلقها الانسان ، وتوحدها التقنية ، ويبتدعها الفن ، انه ايضاً كل ما لم يتحقق بعد ، انه آفاق الممكنات الانسانية المتحركة دوماً .

لا يمكن للماركسي ان يدرك الأسطورة على انها عودة الى الكائن ، بل يتوجب عليه ان يعتبرها دعوة الى العمل ، فالرمز لا يرجعنا أو يردنا الى كائن يطوقنا ، كائن نعيش فيه ، ونتحرك ضمن قالبه ونحقق أنفسنا ضمن اطاره وقيوده ، انه لغة المتطلبات فهو لا يكشف لنا ، عن وجود بل يبين لنا عن نقص وعن فراغ ويدفعنا الى ملئه . ويتسم جهاز الاشارات الثالث هذا بالدرجة الأولى « بالشاعرية » بأعمق ما تحمله هذه الكلمة في طياتها من معنى : « خلق » الانسان المستمر للانسان .

تحمل هذه الأساطير الدلالة على وجود الانسان الخلاق ، المبدع ، الفاعل ، في عالم يتوالد ويتنامى باستمرار . وتشكل كل تحفة فنية بعضاً من هذه الاساطير ، وما يحمله العطاء من سرفانتس Cerventes الى سيزان Cezanne ، ومن بول كلي Paul Klee الى برخت Brecht ، وما نعتبره تشويهاً وتمويهاً للواقع ما هو إلا صورة خيالية ، اسطورية عن الواقع .

حين تمنحنا لوحة تمثل الطبيعة الميتة لدى سيزان Cezanne ، أو بولي كلي Paul Klee ، حين تمنحنا وتملأنا بالشعور بأن التوازن يكاد ينفرط ، وان ما يمسك به على طرف النكبة هو عمل الانسان ، ومبادرة الفنان ، فإننا نملك التعبير الجمالي عن هذه الحقيقة الدائمة ، التي لا تستنفد والقائلة بأن الواقع ليس من المعطيات ، بل هو مهمة يتوجب علينا انجازها . انه دعوة او بعث للشعور بالمسؤولية ، انه تذكير لما هو الانسان ، أي لصفة الخلق ، ولما هو قادر على اتيانه . هذا هو معنى

مسلمة ستاندل Stendhal « من الرسم هو الأخلاق المبنية » تاريخ الرسم الايطالي Histoire de la Peinture Italiènne .

وهكذا يحقق الانسان على مستوى نظام الاشارات الثالث ، على مستوى الرمز ، لغة المتطلبات والنقص ، لغة التجاوز والابداع ، يحقق الانسان تحولاً وارتداداً أعمق من الأول : بمعنى ان الانتقال مما هو معاش الى التصور الذي يتطلب « لا تركزية » من الانسان ، والتخلي عن المنظور الحسي والمعاش ، لبلوغ رؤى جديدة للكون ، رؤى تتميز بتركز أقل وهذا بواسطة التصور : وتعطينا الصور المتوالية عن العالم التي منحنا اياها بتوليمي Ptolémee وكوبرنيك Copernic ، وأينشتين Einstein ، تعطينا هذه الصور المتعاقبة دليلاً مؤثراً عن هذا « الانحراف عن المراكز » الذي حققه الفكر العلمي .

ويعتبر الانتقال من التصور الى الرمز أكثر تطلباً ، فهو يشكل اعادة نظر في كل نظام نهائي بمعنى الانجاز ، والادراك بأنه محدد بالنسبة وبالمقارنة مع اللانهاية ، فالأمر هنا هو ارتداد بالمعنى الضيق للكلمة ، فقد كنا حتى هذا الحين نلتفت بواسطة الحواس أو التصورات نحو ما قد تحقق ، نحو ما قد أنجز ، واليوم تلزمنا الأسطورة بالالتفات نحو ما يتوجب علينا صنعه ، نحو ما يتوجب علينا انجازه ، وهي تدعونا بألا نكتفي بأن نكون بناة مواضيع ، أو مجرد مقدرين للعلاقات ، بل أن نكون موجدين للمعاني ، وخالقين للمستقبل . ان الرمز يفرض هذا الانفكاك عن الذات ، وتجاوزها في الاتجاه والخلق والابداع .

وتمنعنا الاسطورة الثالثة من الاشارات ، من التمسك الكلي بما قد تحقق ، وأنجز . ذلك ان تحديد الأسطورة بأنها لغة التجاوز لا يعني قط نفي المنطق ، بل التجاوز الديالكتيكي في العقل الذي يدرك عملية

التجاوز الدائمة الحاصلة فيه ، تجاوز كل الأوامر المؤقتة التي شكلها هو بنفسه .

قد يعيش البعض للأهمية الأساسية المولدة في هذا الكتاب لدور الأسطورة في الابداع الجمالي ، والتجربة الدينية .

يكفي عند قراءة كلمة اسطورة ، ان نتبع المنعطف العادي لنخلط الأسطوري بالوهمي ، ونخلط الأسطورة بالميتولوجيا ، ونخلطهما كليهما مع التخريف ( رواية أمور وهمية يظن راويها انها حقيقية ) ، التعسفي ، والتافه .

وأكاد اسمع الكاثوليكي التمامي ( الذي يحاول المحافظة على تمام الدين ) ـ بالمعنى الذي سبق تحديده ـ يصرخ بحجة الاساءة الى عقيدته . الا اننا نجد ان علم اللاهوت الحي قد اتاح التمييز الضروري من لابرتونير Laberthonnière الى كارل بارث Karl Barth ، كما قدم الدليل بعد بولتمان Bultman على ان هداية الايمان الضرورية ـ لا يمكن أن تؤدي به أي بعلم اللاهوت ، أو ترده الى الميتولوجيا بالخلط بينه وبين الأشكال الدينية ( ثقافية ، ومؤسسية ) التي اتخذها ، ولا الى نبذ الأسطورة ، بل الى ادراك ، طبيعتها الحقيقية . الميتولوجيا هي سقوط العلم الدغماتي . المتولوجيا هي الادعاء بإمساك حرفية الأسطورة لا روحيتها ، مادية الرمز لا معناه . فأنتيغون Antigone ما كانت لتمس شغاف افئدتنا لو اكتفت بأن تكون اصراراً على انجاز طقوس مأتم بولينيس Polynice وقيامة المسيح ما كانت لتقلب حياة البشر منذ الفي عام لو انحصرت بفيزيولوجيا الخلايا ، او بمجرد الاحياء .

وتبدأ مهمة الأسطورة المنعتقة من الميتولوجيا حيث يتوقف التصور ، أي عند حدود معرفة العمل الخلاق لا معرفة الكائن المعطى . فهي

ليست انعكاساً لكائن بل مقصد عمل لذا لا يمكن ان يعبر عنها بالتصور بل بالرموز .

انها العمل المبدع الخلاق ، وقد أدرك من الداخل ، عبر الغاية التي تحركه . ولا يشكل موضوع هذه المعرفة ، او هذا المستوى من المعرفة ما هو شامل ، بل ما هو شخصي ، ما هو معاش . وتعطي هذه المعرفة معنى للخلق والابداع وتطلق عقال العمل الخلاق . فهي دعوة ، وهي عمل ، كما انها شخص : فانتيغون Antigone أو هاملت Hamlet أو فوست Faust ، لا يمكن ان ينحصروا ضمن بعض التصورات ، فلا بد ان يجري التعبير عنهم عبر اسلوب سلوك شخصي وعبر اعادة احياء مبادرة البطل التاريخية .

تقع الأسطورة ، بأسمى معانيها ، على مستوى المعرفة الشاعرية وعلى مستوى قرار الانسان المسؤول ، والحر . ويمكن على هذا المستوى وحده ، مستوى ادراك العمل الخلاق ، والاختيار يمكن هنا فقط تأسيس ، واكتشاف معنى الحياة والتاريخ . ولا يمكن الاكتفاء باكتشافه بالنظرة التي نلقيها من القمة ، على المشهد الطبيعي : انه على السواء تلقي هذا المعنى عبر المعرفة ، واعطاؤه بواسطة العمل وعيشه في الأسطورة بوصفه معرفة ومسؤولية ، انه اجتياز بانوراما التطور الداخلي عبر معرفة التاريخ الماضي ، والمساهمة في التحقيق العملي ، النضالي لهذا المعنى ، ففي الأسطورة يبدو النظام ، ويظهر بمعناه المزدوج التناسق والأمر .

اذن لا تشكل مثل هذه الأسطورة تناقضاً مع التصور . انها التصور وهو يولد .

بما ان الفن هو شكل نموذجي للعمل الخلاق للانسان ، هذا

الانسان الذي يبني مستقبله ، لذا لا تعتبر الماركسية اعداد علم الجمال ترفاً .

نعتبر المهمة صعبة ، لأن مؤسسي الماركسية ماركس Marx وانجلز Engels لم يضعوا بصورة منهجية أسس علم الجمال . فنحن نجد في مؤلفاتهم فقط بعض الآراء في هذا العمل الفني او ذاك ، وبعض الملاحظات المنهجية . صحيح ان هذه العناصر قيمة ، ولكن هذا لا يعني امكانيةَ الاكتفاء بوضعها جنباً الى جنب لتشكيل ، وبناء علم جمال ماركسي ، ان هذا المنهج المدرسي في جمع الأمثال ، وربطها بالاستنتاجات وفق قوانين المنطق القطعي ، لا تتيح لنا حسن التوجه في المرحلة الحالية من تطور الفنون .

اذن لا بد من انتهاج سبيل مختلف لإعطاء الماركسية تطور خلاق في ميدان الفنون .

وتذكرنا احدى تعليمات ماركس Marx ، انه كان ينوي التعرض لهذه القضية في دراسة منهجية منطلقاً من علم الجمال لدى هيغل Hegel ، وتطبيق نفس المنهج الانتقادي الذي طبقه على الفلسفة الهيغلية بصورة عامة .

اذن لا يمكن لنقطة الانطلاق في تأملاتنا الا أن تكون مبادئ الفلسفة الماركسية ، لنكتشف ، ونجد فيها نقطة الارتباط في البحث في علم الجمال .

ان الأمر لا يتعلق بقضية تابعة ، أو ثانوية ، بل يرتبط بالتأمل في فكر الماركسية نفسه ، والتي تملك خلاصته آثارا أساسية فيما يتعلق بتأويله الأساسي .

ان قضية الفن هي قبل كل شيء قضية الابداع ، لذا نجد ان لكل تشويه آلي او مثالي ، لكل تصور دغماتي للعمل المبدع آثاراً يمكن ادراكها بالحواس فوراً .

يشكل ادراك وتصور علم الجمال حجر الأساس في التأويل الماركسي .

# ٤ ـ علم الجمال والمستقبلية

لقد طرحت اليوم ولأول مرة منذ عصر النهضة قضية أهداف حياتنا نفسها ، وأهداف مجتمعنا ، وأهداف تاريخنا المشترك .

لقد وصمت انفجارات الشباب التي حصلت عام ١٩٦٨ في كافة بلدان العالم ، وصمت لحظة الانبثاق بالحاجة الأساسية رغم جدتها ، الا وهي الحاجة الى إيجاد تطلع جديد للحضارة .

لقد برزت بقوة الحاجة الى الادراك والعيش بعد انهيار أحلام ديكارت Descartes ، وفوست Faust .

ـ ايجاد علاقات جديدة بين الانسان والطبيعة ، علاقات لا تكون فقط علاقات تقنية ، وعلاقات ملكية ، بل علاقات جمالية . . . العلاقات المطلوبة ليست علاقات غزاة ، بل علاقات حب لإقامة توازن متناغم بين الانسان وبيئته . لقد اعتاد الأسياد في أوروبا على القول منذ خمسة قرون « الأرض لنا » ويبقى لنا اليوم الحقيقة العميقة . ألا وهي أننا نحن ننتمي الى الأرض . وتبرهن لنا على ذلك كل ذرة من صين سونغ La Chine des Song واليابان .

ـ ايجاد علاقات جديدة مع المعرفة . علاقات لا تكتفي بأن تكون علاقات منطقية بل جمالية أيضاً ، علاقات لا تكتفي بأن تكون تصورية ،

وتحليلية ، وخارجية بل تشكل معرفة مباشرة ومشاركة . وتثير فينا الرقصات والموسيقى الأفريقية ، والأعمال الفنية المستوحاة عنها في أميركا ، تثير فينا مثل لا معرفة » التاو Tao أو زين Zen ، أو ممارسة اليوغا ، تثير فينا الشعور بالحاجة ، وتجربة الكمال شرط احترام هذا « التباعد » الذي يعتبر تقدمة أو اسهام اوروبا الخاص . « كل ما اقوله عن الله انما هو قول انسان » .

ـ ايجاد علاقات جديدة بين الانسان وأخيه الانسان ، علاقات لا تبدأ بالفردانية لتنتهي بالكليانية محافظة دائماً على وحدة أبعادها ، بل علاقات تفاعل شيوعية حقيقية تقيم ليس فقط علاقة عضوية حية بين الفرد والمجموعة ، بل تترك لكل فرد هذه الفسحة الاجتماعية التي تتيح له بناء نفسه كشخصية انسانية ، ككائن فعال يستجيب للقضايا التي تطرحها عليه المجموعة ، لا ككائن يعكس نماذج السلوك التي تفرضها عليه المجموعة بكل ضغوطها .

ـ ايجاد علاقات جديدة بين العمل والفن ، والعقيدة علاقات لا تنفصل بين هذه الأمور الثلاثة فصلاً نهائياً . علاقات تحقق عبر وحدة الحياة عمل الانسان الأساسي ألا وهو الخلق ، خلق الانسان المستمر للانسان عبر نشاطه الذي لا يقبل الفصل بين العمل والفن.، والعقيدة .

لا يمكن ان يكون الجواب عن مثل هذا السؤ ال سوى جواب جامع .

لا يمكن للغرب أن يظل محافظاً على وهمه بأنه مركز المبادرة التاريخية الوحيد ، ومبدع القيم وموجدها الوحيد .

ان مستقبل الجميع لا يمكن ان يتحقق الا بتضامن وتضافر الجميع .

ولا يمكننا ان نعيد التأمل من جديد في أهداف مجتمعنا وتاريخنا ، الا اذا تخلصنا من رؤ ى ومنظور عصر النهضة ، أي من رؤ ى ولادة الرأسمالية

والاستعمار اللذين انكرا بقية الحضارات ، وبقية الثقافات لصالح تقنيتهم وحدها ، ولصالح الأدراك الضيق والنفعي للمنطق ، القادر على اعطاء ومنح وسائل متعاظمة القدرة ، لمجتمعات لا تملك قصدية انسانية حقيقية .

غالباً ما كان الرسامون رواد هذا الاختراع للمستقبل ، فهم أول من أرتاب بأن « النزعة الانسانية الأوروبية » تتحول الى المحلية ، وأنه بات يتوجب على كل انسان ان تمتلكه الملحمة الكاملة ، وخلق الانسان المستمر للانسان ، من أجل تحقيق أهداف جديدة . ليس فقط في التاريخ الماضي من الناحية التاريخية ، بل بكافة الممكنات المزهرة والتي غالباً ما تجهض .

وهكذا اكتشف دولاكروا Delacroix في المغرب الانسان المسلم ، كما اكتشف الانطباعيون ومن بعدهم فان كوخ Van Cogh اليابان ، وتعرف ماتيس Matise وكلي Klee الى الاسلام ، والتقى الفنانون التعبيريون الألمان والتكعيبيون النحت في افريقيا وأوقيانيا ، كما تعرف بعض التجريديين الى فن الخط والنسخ الصيني والأساطير الأميركية الهندية .

كتب جوان غريس Juan Gris يقول : « ترتبط عظمة الرسام بالماضي الذي يحمله في أعماقه » . ويصح هذا القول على كل مبدع خلّاق ، إلا أن هذا الماضي لا يتسم لا بالتعسفية ، ولا بالحتمية . فقد تولد عن عدة تطلعات انسانية ممكنة ، تمكن بعضها من فرض نفسه . بينما أجهضت الأخرى . وان لم تكن تقل غنى بإنسانيتها .

لا بد من قيام « حوار بين الحضارات » للمساعدة على وعي وادراك وحدة الانسان المتوالدة ، والمتنامية باستمرار في ماضيه ، كما في مستقبله . والتحقق

من صحة افتراضات العمل التالية :

١ ـ يسبق الانفجار الثقافي دائماً انبجاس ، أي تلاقي مختلف الثقافات في نقطة واحدة ، وهكذا فقط يمكن فهم « المعجزة الاغريقية » التي تستقي مصادرها من مصر ، والهند ، وبلاد فارس ومن كافة انحاء الحوض المتوسط ، أو النهضة الأوروبية التي تبقى غامضة ومغلقة دون تقدمة التوسع العربي ، والغزو المنغولي الذي حمل معه المساهمة الصينية ، ودون اعادة اكتشاف روما واليونان ، وبلاد الفرس ، والحضارات الأميركية الهندية فيما بعد .

٢ ـ قيام الهيمنة .

من أكبر مساوئ التاريخ المدون ، هو انه كتب من قبل الغزاة الذين رغبوا دائماً في تقديم البرهان على أن سيطرتهم وهيمنتهم تشكل صرورة تاريخية ، أي أنها تنجم بالضرورة عن تفوق ثقافتهم وسموحضارتهم ، . لعل هذا الأمر قد تحقق أحياناً ، إلا أن التفوق التقني والعسكري لا يفترض دائماً التفوق الثقافي للتطلع والتفوق الانساني لدى الغزاة . وهكذا نجد مثلاً أن انتصارات امبراطوريات السهب كانت انتصار الفرسان على المشاة ، أو انتصار الحديدي على الحسام البرونزي . كما كان انتصار الرومان على اليونان انتصاراً للتنظيم العسكري على التنظيم الصرف ، كما كان انتصار البرتغال والاسبان الذين قضوا على حضارة أميركا القديمة بعنفهم وأسلحتهم النارية .

٣ ـ لا يمكن للتاريخ الشامل ان يكون سوى تاريخ للممكنات الانسانية . اعادة البحث عن الأبعاد المفقودة للانسان عبر فرص التاريخ الضائعة . من ضمن هذه الزاوية ، زاوية أهمية النزوع الانساني المدرك أو المعاش في هذه الحقبة او تلك ، والدور الذي يستمر في القيام به في حياتنا

الحالية ، نجد ان عبادة أخناتون للشمس أهم من كافة معارك رمسيس ، فاصلاح أخناتون يعتبر نموذجاً لبعض الامكانات الانسانية المجهضة خلال البحث عن وحدة الانسان . وهكذا تبدو لنا أهمية الاشارة الى انفتاح عدة ممكنات في كل حقبة من حقبات التاريخ ، ممكنات لم تتحقق سوى واحدة منها . بكلمة واحدة لا يمكننا الغاء حتمية المستقبل إلا اذا الغينا حتمية التاريخ .

يعتبر كل عمل انساني ، انطلاقاً من الأداة البسيطة الى القانون الاخلاقي ، من خطة تنظيم المدن الى العمل الفني أو العقيدة الدينية ، يعتبر بأنه ليس مجرد انعكاس بسيط للواقع بل مثال ، أو توق للواقع الواجب تحويله او المطلوب خلقه ، او النظام الذي يتحقق بعد ، انه توقع واستباق للمستقبل .

ان قراءة التاريخ بشكل غير وصفي ( التاريخ الذي يغيب عنه الانسان ) ، يعني حل رموز هذا التوق الانساني المتبلر في عمل الانسان .

٤ ـ يمكن للتوق الحضاري الفاشل ان يخلف آثاره في طائفة دينية ، أو في نظرية طوباوية ، أو في ثورة او في عمل فني لا يلقى التفاعل الفوري رغم أنه يبلر في طياته توقاً حضارياً كاملاً .

يتوجب قراءة التاريخ بشكل حسن ، التاريخ لا بوصفه سلسلة من الأحداث المرتبطة بحتمية المصير ، بل بوصفه عدداً لا محدوداً من الممكنات الحافلة ، والمتفتحة والتي تشكل دائماً دليلاً على انبثاق وبزوغ الانسان الشاعري وجهوده الخلاقة ، توجب قراءة هذا التاريخ طرح أسئلة مشابهة . كيف من الممكن أن تكون عليه هذه الحضارة المستوحاة في كل مظاهرها ( اقتصادية ، سياسية ، دينية ) من الروح التي تبلورت في هذه التحفة الفنية أو هذه الفكرة الطوباوية التي لم تجد الصدى الفوري ؛ من ضمن هذه

الرؤ ى يوفر عالم باولو أوسللو Paolo Ucello السوريالي ، الذي لم يترك أي اثر يذكر على معاصريه ، يوفر اثراء انسانياً لا يقل أهمية عن مساهمة السلالة التاريخية التي كيّفت حضارتنا لعدة قرون من بياترو دو لافرانشيسكا Pietro Della Francesco الى ليوناردو دو فنشي Leonard de Vinci . ويمكن من هذه الناحية لفكرة جواشيم دوفلور Joachim de Flore الطوباوية المليص ( التي ولدت ميتة ) ، وللتي انبعثت بشكل مؤقت في ثورات جان هوس Jean Juass وتوماس منزر Thomas Munzer التي خنقت بدورها في المهد ، يمكن أن تشع فينا بحياة أكثر تلألؤاً من مقدمات القديس توماس الأكويني Thomas d'Aquın المنتصرة ، والتي بنت لأجيال كنيسة ، وحضارة .

يتوجب علينا ان نستشف في كل عمل هذا العمق الانساني ، الذي يتحد فيه العلم والشعر ليشكلا عملاً واحداً . عمل الخلق الانساني المستمر للانسان ، الملتفت باصرار نحو اختراع المستقبل وصنعه .

لا يمكن ان يقوم حوار حقيقي بين الحضارات إلا اذا اعتبرت الرجل الآخر ، والثقافة الثانية . جزءاً مني يتمكن مني ويكشف لي عما يعوزني وبفضله يمكن للأبعاد المفقودة أن تنبعث من جديد في اعماقي ، وتتولد في داخلي انفعالات كنا نعتبرها قد طويت وانغمرت ، وتنبثق جمالات ودهشات كنا نعتبرها منسية .

اني اكتشف عبرة وفي وقت واحد ما ينقصني وما هو ممكن بالنسبة اليّ . وأني تبرعم عالم من الممكنات . . فبعد الواقع تقوم كل السوريالية .

هذه احدى الشروط الأولى لارتقائنا الى المستقبل ، هذا المستقبل الذي لا يتوجب علينا اكتشافه بل اختراعه .

ليس التاريخ ، أي التاريخ الناجز الذي درسه المؤرخون ، والتاريخ الذي يجري صنعه ، ليس حقيقة وواقعاً يتوجب علينا تحليله فقط ، بل قصيدة شعرية بوشر وصفها وبقي علينا خلقها .

يتطلب خلق هذه القصيدة الشعرية وينبغي قيام حوار حقيقي بين الحضارات ، لإيجاد كل أبعاد الانسان المفقودة ، وكل فرص التاريخ المفقودة

ولا بد للاستجابة لمثل هذا المتطلب ، ومتابعة خلق الانسان المستمر للانسان ، بكل العلاقات الجديدة بين الانسان والطبيعة والمعرفة والمجتمع ومستقبله ، لا بد من انجاز عمل منشيء ، عمل خلاق جديد ، اتقان مهنة الله .

« كيف يمكن اتقان مهنة الله » . هذا ما سأله جان روستان Jean Rostand ويجيب طوعاً . بواسطة علم الجمال أي بالتأمل حول عمل الانسان الخلاّق .

لقد كان الفن الكبير مستقبليا دائماً على الأقل تنبؤياً

عاش هكتور Hector أولاً في اليادة Jliade هوميروس Homere . نوعية من الحياة ، وصفها علماء الأخلاق في اليونان بعد عدة قرون بأنها الفضائل التي تحولت الى قوانين وقواعد . وقدم فان آيك Van Eyck في لوحاته رؤى للعالم يبرز فيها أوسع شمل وأدق تفصيل . ويميز كما في طل نظرة الله . انها تجربة دينية للحياة التي تسبق بأكثر من قرن الهداية المسيحية ، وتعبير علمي لن يصاغ بشكل شامل سوى مع لايبنيز Leibniz في الحساب التفاضلي ، رسم بيارو ديلا فرنشيسكا Piero Della Francesca قصور عصر النهضة قبل أن تبنى بالحجر ، وتقدم لوحة Guernica لبيكاسو Picasso لغة رسمية ( مختصر

بالرسم والتصوير ) جديدة قادرة على التعبير عن « الحرب الكاملة » وطبيعتها المضادة . . . التي تعجز أي لوحة من لوحات المذابح لغوياً Goya أو دولا كروا Delacroix عن خلقها ، لأن لوحة Guernica تعلن عن أوشفيتز Ausechwitz وهيروشيما Hiroshima .

يمكن لنا أن نقدم آلاف الأمثلة عما يبعثه الفن ليتبلور فيما بعد في النظام .

تجرأ فيلسوفان فقط على التعدي الجريء على ادعاء أفلاطون وديكارت Descartes وسبينوزا Speinoza وهيغل بقدرتهم على الحلول في الكائن وهما فيكو Vico وفيخته Fichte .

فعل فيكو Vico ذلك بوصفه « الحكمة الشاعرية » في نقطة انبثاق كل نشاط للانسان ، مبيّناً بذلك أن مواطن الخيال هي مصدر المعرفة ، وأن المعرفة تبدأ بالعمل الخلّاق ، بالعمل الشعري ، وحقق فيخته Fichte ذلك باعترافه بأن كل فلسفة تبدأ بمسلمة بتأكيد الذات ، وأن عمل الابداع الفني يعمم ( يضع في متناول الجميع ) ، العمل الاستعلائي ( صفة للمعاني أو المبادئ الخاصة بالفكر وحده ) ويشكل مثالاً لها الى حد ما .

تشكل هذه بنظري نقاط انطلاق لتأملنا ، ولكل مبحث العلوم . ( مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي أصولها المنطقية ) ، وكل علم الجمال ، وكل علم الاخلاق المعاصر ، سواء تعلق الأمر بمبحث العلوم . اللاديكارتي لباشلار Bachelard والذي لا يقوم على الوهم الدغماتي بالانطلاق من حقيقة مطلقة ، أو بعلم الجمال المناهض لمدرسة أرسطو لدى بريخت Brecht ، أو ما أسميه علم الأخلاق اللاأفلاطوني ، أي الذي لا يقوم على مراقبة القواعد بل على خلق أشكال جديدة للحياة .

يبدو الانسان أكثر فأكثر ، بكل الممكنات التي حملها ، وكأنه « قصيد
الكون التي خطت سطورها الأولى » وفق تعبير هايدغر Heidegger . فهو
تعد تسوده أو تتنازعه قوى خارجية تأمر بمصير حتمي ، بل بات تحركه اخلاق
التي حققها ، وطوباويته التي عاشها . « الطوباوية هي واقع الغد » كما يقول
لوكوربوزبيه Le Corbusier .

اذن يعتبر علم الجمال مثالاً ممتازاً لاختراع المستقبل .

فهو يعلمنا التمييز بين أشكال المعرفة وبالتالي ادراك مختلف مستويات
الواقع .

- الموضوع لا يمكن ادراكه سوى بالتصور .

- الذات لا يمكن فهمها إلا بالحب .

- التوق لا يمكن الاشارة اليه إلا بالأسطورة ( او القصيدة الشعرية )

يعتبر من أعمق مآسي عصرنا ، معاناة مختلف هذه المستويات من المعرفة
من الانفصال والتشقق في حياتنا اليومية ، ومعاناة الانسان بالتالي من التمزق .
فهو يتناول في عمله الموضوع ويستعمل التصور كوسيلة للتقرب . . . فهو يعامل
الانسان في علاقته معه وفق التصور وحده ، أي أنه يعالجه كأشياء وفق الأسلوب
التقنوقراطي ، أو يتصل به وفق المنهج الوضعي للعلوم المسماة « بالانسانية
التي تتذرع بحجة السمة العلمية لرفض ادراك مستوى من الواقع يتجاو
المفهوم ، فلا تملك بالتالي « كموضوع » لها سوى عالم خال من الانسان ، اوعا
من الناس المستلبين .

- انتقلت الى حياته الخاصة عدوى نماذج عالم العمل ، وعلاقات البناء

والمنافسة والعمل . فخلت الا فيما ندر من لقاءات الحب أي اللقاء الذي لا يكون فيه الآخر « موضوعاً » يمكن تحريكه ، والتلاعب به ، وتكييفه ، واغراؤه والحاق الهزيمة به ، بل يكون « الآخر » هو ما ينقصني ، ما أعجز عن أن أكونه والتبشير ، والكشف ، والعطاء الذي أتمكن من أكون عبره انساناً اكثر كمالاً ، كذلك الذي يتلقى بالحب . حب المسيح المبدع الخلاق « النموذج المثالي » للآخر الذي يمكن لله ان يكون موجوداً حياً ، مؤثراً ، عبره وحده .

- تنهش الفن بدوره دوامة الموضوع والتصور سواء لأن القيمة الانسانية « تعالج » كالقيمة التجارية في كل نظام رأسمالي يسود فيه السوق الذي يسيطر عليه مقدم المال ( منتج السينما ، الناشر ، مدير الصالة ) ، سواء لأن الفن يقيم في الدول المسماة بالاشتراكية ، وفق دوره النفعي في الدفاع الالزامي عن النظام . في الحالتين يتم انكار البعد المستقبلي أو النبوي للفن ، بعد ان قوّضه عالم الموضوع والتصور .

ما هو الدور الذي يمكن للفن ملؤه في هذا العالم المقعد لخلق وحدة الانسان .

ان الفن مستقبلي بجوهره كالعمل نفسه .

ان العمل بشكله الانساني الصرف ، يختلف عن عمل النحلة او النملة او لقندس كما ذكر ماركس Marx في رأس المال Le Capital . انه عمل تحويل الطبيعة والذات ، وقد سبقه الادراك لأهدافه

يولد الانسان مع العمل ، ويولد العمل مع بروز التوق والتطلع ، ويصبح المستقبل مع الانسان قوة مخبرة عن الحاضر . وهكذا يتميز التاريخ الانساني بصورة جذرية عن التطور الطبيعي .

الا أننا نجد أن العمل يزدوج ويستلب خلال هذا السياق التاريخي ذاته . . .

وهكذا يفصل العمل عن الحياة ، وتفصل الحياة ذاتها عن الانسان الذي يفقد سمته الانسانية ويصبح العمل ثمن السلوى ، ويتحول الحب ال استراتيجية ويمسي الفن مهمة أو سياسة .

يقف الفن اليوم ، هذا الفن الذي يرفض تقويض وحدة الحياة وتحريف الايمان ، يقف اليوم في ظل كافة الانظمة وقد جرد من كل وسائل الاتصال ، ونشهد تراجيديا جديدة تأتي لتضاف الى الأخريات في التجز والازدواجية . فهو يقف أمام خيارين، إما أن ينكر ذاته وينفيها ويتخلى عنها ، أ يضطر للابقاء على اتصاله باللغة الشعبية الى مخاصمة لغات التلاعب والتحريك ( التجارة ، الدعاية ، السياسة التجريبية ) حتى يبقى مغلقاً أمام الجمهور الكبير مجهولاً عنه .

في الازدواج الأخير ، وليس أقله ، نجد أن ما يميز العمل عن الفن ، هو أن العمل يهدف الى اشباع الحاجات النفعية ( غذاء ، كساء ، مسكن الخ ويتوجب على الفن وحده أن يستجيب لحاجة الانسان النوعية : اعطاء الانسان ( كل انسان ) ، الصورة والدليل على قدرة الخلق الخاصة به .

١ ـ الفن وحده يذكر الانسان في الواقع بنوعيته الخاصة : أي المفارقة لقد سبق لي القول بأن الثورة تحتاج كالفن الى المفارقة أكثر من الواقعية ، فأنا أعتقد أن ما من تعليم أكثر ثورية من ذلك الذي يعلم الانسان أن يتصرف ازاء العالم ، أو « المجتمع » ازاء النظام القائم لا كما يتصرف أمام المعطيات ، أ الواقع القائم بل كما يتصرف أمام العمل الواجب انجازه . ان تكون ثورياً ذا

لمجتمع معين ، أو أن تكون قادراً على الاهتداء إلى الإيمان هو ان تقف أمام مستقبلك وقفة الفنان أمام العمل الذي يرغب في خلقه .

٢ ـ الأمر الذي يجعل الفن احدى اعظم وسائل الاقتراب الرامية الى كتشاف المستقبل ، هو انه يعلمنا كيف ننزع الحجج القائمة على برهان وجود لله في الواقع وعدم اعتباره كائناً ، أوجوهراً خارجاً عنا ، مستقلاً عنا ، سامياً عنا بل مهمة يتوجب انجازها وبدلاً من اغراق الانسان في النظام الجامد ، يتيح الفن هذا البعد الحرج ، وهذا المعنى لمساهمة الانسان في الواقع التي تعتقنا ازاء كل وضعية ، ان الممكن هو جزء من الواقع ، لأن الانسان يشكل جزءاً منه .

ويكتب روبير يونغ Robert Yung قائلاً حين يصبح علم المستقبل وضعياً ، فإنه يتحول الى حرب وقائية ضد المستقبل ، ويصبح قادراً على استعماره لصالح الحاضر . ونضع بديلاً لعلم المستقبل الوضعي الذي يتشكل استقراء خارجياً انطلاقاً من الحاضر والماضي ؛ وتوقعاً تكنولوجياً بسيطاً للوسائل ، نطرح المستقبلية الجمالية التي تشكل بصورة أساسية اختراعاً للأهداف والقيم والمعنى .

اجبار الانسان على اكتشاف الممكن في نفسه ، اجبار المجموعة أو المؤسسة على بناء نفسها بشكل جديد والعمل بطريقة جديدة .

يعتبر الفيلم ، والعمل الفني بصورة عامة ، جزءاً من المستقبل ، جزءاً قد تم اختراعه من المستقبل ، وهو يشكل خميرة للحاضر ، وحافزاً للمستقبل .

عندئذٍ ، عندئذٍ فقط يمكن للفن ان يقوم بدوره بصورة ناجزة ، بدعوته المشاهد الى المساهمة في خلق الانسان المستمر للانسان ، لا أن يماثل أو يبتعد من

أجل القضاء على واقع وحتمية المعطى واضعاً طابع النسبية عليه .

كل هذا يبقى كمراحل واقعية ، وكأساس للفن المستقبلي النبوي ، إلا أن مهمته الاساسية تبقى :

١ ـ جعل الحكم الانتقادي للعالم المعطى والنظام القائم ممكناً

٢ ـ اثارة الحاجة الى الابداع والخلق انطلاقاً من التناقضات المعاشة والممكنات المستقبلية القادرة على تجاوزها .

٣ ـ اشاعة الايمان بقدرة الانسان على السيطرة على كل وضع وتجاوزه وعدم الاكتفاء بأي انجاز .

# ٥ - نمـــاذج الاشتــــراكيـــة

لا بد من أجل اجراء تحليل دقيق للظروف النـوعية ، الخاصة ، بكل سبيل من سبل الارتقاء الى الاشتراكية ، لا بد من التمييز بين ثلاثة مفاهيم مترابطة ، متداخلة وهي تعددية نماذج ، وسبل ، وصيغ الانتقال الى مرحلة الاشتراكية وبلوغها .

١ - تنجم تعددية النماذج ، وتتولد عن البنية الاقتصـادية ، والاجتماعية ، الخاصة بكل بلد .

لنتجنب أولاً السقوط في التباس الكلمات ، وابهامها . لقد جرت العادة على استعمال كلمة « نموذج » أو « مثال » واطلاقها على من يمكنه بكماله وفضائله ان يكون قدوة للآخرين .

ولكننا لن نأخذ بهذا المعنى هنا . وسنلتزم بعلم التوجيه الذي منح هذه الكلمة محتوى لا يفترض ولا يوجب أي تقييم ، فالنموذج لم يعد هذا المثال المعروض الداعي الى اعجاب الآخرين واقتدائهم به ، فنحن نسمي نموذجاً في الآلية أو في الوظيفة ، أو في الهيئة ، النظام الاصطناعي الذي يحتوي على بعض التماثل مع النظام المعطى ، والهادف الى ابراز مزيد من التشابه . ونميز بصورة عامة بين نوعين من « النماذج » ، النمـاذج الفيزيائية التي تتشكل اعضاؤها من الأجهزة المادية المترابطة ، والنماذج

الديالكتيكية التي تتكون من المنطق الخاص بالأصل الموصوف بعبارات وكلمات رياضية أو تصورية .

بعد جلاء هذا الابهام الأول يبرز لنا الاعتراض التالي : الا نتعرض بكلامنا عن تعددية « النماذج » الاشتراكية ، الا نتعرض لمجموعة القوانين التي تحدد التصور المشترك لدى كافة الشيوعيين ، تصور الاشتراكية العلمية ، والجواب هو لا ،دون ادنى شك . فالقوانين الأساسية تنحصر في ثلاث .

١ - الغاء الملكية الفردية لأهم وسائل الانتاج والنقل والتسليف والمبادلة ، وبناء وتشييد الملكية الجماعية لهذه الوسائل ( الأمر الذي يضع حداً لأشكال الملكية الرأسمالية والاقطاعية . ) .

٢ - قيام ثورة اجتماعية على المستوى الايديولوجي والثقافي ، ثورة تتسم بالصفة المزدوجة لتقويض انواع الاستلاب السابقة القائمة على استغلال الانسان وقمعه ، ولخلق الظروف المؤاتية لارتقاء الجميع الى مكتسبات العلم والثقافة .

٣ - الشرط الأول والقاطع لتحقيق الطلائع الأولى للاشتراكية ، وهو التحول الجذري في الطبقة وفي السلطة السياسية . وهذا ما كان يعتبره ماركس Marx جوهر تعاليمه ويسميه « ديكتاتورية البروليتاريا » أو « الديمقراطية البروليتارية » ، وقد رأى انجازاتها الأولى في كمونة باريس . ديمقراطية غير « شكلية » أي تلك التي تقف على باب المصنع لتستمر في الداخل سيادة رب العمل ، بل الديمقراطية « الحقيقية » أي تلك التي تضمن لكل عامل ادارة الاقتصاد كما هو الحال بالنسبة للدولة .

وتعتبر بقية القوانين الأساسية المحددة للاشتراكية والضرورية بإجماع كافة الشيوعيين ، تعتبر لازمة ونتيجة طبيعية للثلاث الأولى : التطور المتناغم والمتناسق للاقتصاد الوطني ، التحول الاشتراكي التدريجي في الزراعة ، الغاء الاضطهاد الوطني ، الدولانية البروليتارية . . .

لا تنال تعددية « النماذج » من القيمة الشاملة لهذه القوانين ، فهذه التعددية تنتج فقط عن تفاوت ودرجات النمو الاقتصادي والاجتماعي الذي بلغه كل شعب في مرحلة مباشرته البناء الاشتراكي . لم يكن يسع ماركس Marx ان يتصور اكثر من نموذج : نموذج النظام الاشتراكي الذي يعقب بشكلٍ فوري الرأسمالية بعد بلوغها ذروتها وبداية انحطاطها لكن وبعد اقل من نصف قرن واجه لينين Lenine قضية جديدة ، ألا وهي قضية الانتقال المباشر من المجتمعات الاقطاعية ( في آسيا مثلاً ) الى الاشتراكية . وقد اشار لينين Lenine قائلاً : « الى ان البروليتاريا الصناعية غير موجودة تقريباً في هذه المجتمعات » وأضاف « ان فكرة التنظيم السوفياتي بسيطة ، ويمكن تطبيقها ليس فقط في اطار العلاقات البروليتارية ، بل ايضاً في اطار العلاقات الفلاحية ذات الطابع الاقطاعي وشبه الاقطاعي » وقد طالب بتشكيل مجالس سوفيات « فلاحية » صرفة . وقد اوضح القول مؤكداً انه ليس من الواجب فقط تصور الدولة بشكل مختلف ( باعتبار ان الطبقة المتطلعة الى السلطة ليست بجماهيرها بروليتاريا صناعية بل طبقة فلاحية اقطاعية ) ، بل انه يقتضي « تكييف المؤسسات السوفياتية كالحزب الشيوعي ( تكوينه ، مهماته الخاصة ) ، على مستوى المجتمعات الفلاحية في الشرق المستعمر » .

اذن يرتبط النموذج بالبنية الاقتصادية والاجتماعية للنظام الذي ينطلق منه لبناء الاشتراكية ، وينجم عن هذا القول امكانية قيام نماذج اخرى مختلفة عن تلك القائمة اليوم . فلا بد من انشاء وبناء نماذج جديدة في افريقيا السوداء ، في هذه المجتمعات التي تؤدي فيها القبلية دوراً هاماً .

ونضيف ثلاث ملاحظات لتفادي كل تأويل « دغماتي » لمفهوم « النموذج » :

١ - يبقى هذا التصنيف الموجز القائم على درجات تطور كل بلد ، يبقى متسماً الى حد بعيد بالطابع التجريبي ، باعتبار ان أي نموذج لم يبنَ في الحالة النقية ، بل حقق عبر عدة تمويهات تاريخية . لذا يصعب علينا مثلا ان نستشفه في النماذج الأساسية : تلك التي بنيت فيها الاشتراكية انطلاقاً من البنى الرأسمالية المتفاوتة بتطورها ، او تلك التي شيدت فيها الاشتراكية انطلاقاً من البنى الاقطاعية بصورة اساسية أو شبه الاقطاعية ، يصعب علينا التميز في كل وضع بين ما ينجم وبصورة اساسية عن البنية الاجتماعية والاقتصادية السابقة ، وبين ما ينتج عن التاريخ او الظروف الاقتصادية . ولا يمكن اجراء الدراسات العلمية الضرورية للنماذج إلا على أساس البحث المقارن انطلاقاً من سلسلة دراسات احادية وافية حول مختلف الأشكال التاريخية الناجزة في كل نموذج . كذلك لا تدعي تأملاتنا حول مبدأ تصنيف النماذج انطلاقاً من البنى السابقة ، لا تدعي قط ايجاد حل للقضية ، فهي تطرح قضية اخرى ، وتقدم افتراض عمل يمكن ان يحمل في طياته قيمة « عملية » « بضعية » في مباشرة بناء النموذج الفرنسي .

٢ ـ لا يوجب افتراض العمل هذا ، أي العلاقة بين وضع البنية الاقتصادية الاجتماعية عند الانطلاق والنموذج الاشتراكي ، لا يوجب أية حتمية آلية . ذلك ان هذه البنية الاجتماعية تولد ظروف مؤاتية لقيام هذا النموذج ، دون غيره ، ولكن من العبث ( وهذا يتعارض مع مبادئ الماركسية ذاتها ) من العبث استخلاص نوع من « الجبرية » كما لو ان التاريخ قد كتب بعيداً عن الرجال الذين يصنعونه . ويدلنا مثل لينين Lenine كيف صير الى مواجهة وتجربة صيغتين متعاقبتين .

٣ ـ تتسم تعددية النماذج نظراً لقيامها على تنوع البنى الاجتماعية السابقة ، تتسم بالضرورة بالسمة التاريخية ، المؤقتة . فاذا وُجدت تعددية في نماذج الاشتراكية ، تعددية مرتبطة بتباين نقاط الانطلاق من أجل بناء قواعد الشيوعية ، فمن غير المحتمل وجود تعددية في نماذج الشيوعية ، وان كان يسعنا تصور كما سنبين فيما بعد ، تصور تعددية في الاشكال .

ب ـ لا تنجم تعددية سبل الانتقال الى الاشتراكية ، لا تنجم عن البنية السابقة ، بل عن الظروف الاقتصادية القائمة في الداخل ، والخارج عند حدوث هذا الانتقال .

ويرتبط عنف هذا السبيل أو مهادنته ، يرتبط الى حد بعيد بعلاقات القوى . فالقول مثلاً بإمكانية الانتقال والارتقاء السلمي الى الاشتراكية ، لا يعني قط الوهم بأن الطبقات المسيطرة ستتخلى بملء ارادتها عن السلطة ، كذلك الحديث عن التعايش السلمي لا يعني الاعتقاد بأن الامبريالية قد بدلت من طبيعتها ، بل يعني فقط امكانية قيام علاقات قوى لا تملك عنها الامبريالية القدرة على حل تناقضاتها بواسطة الحرب ،

كذلك نعتقد ان الطبقة المسيطرة يمكن ودون ان تغير من طبيعتها ، يمكن لها ان تجد نفسها في وضع ( عزلة الاحتكارات في الوطن ، والوحدة العميقة بين الطبقات الاجتماعية الواسعة ، واستحالة الحصول على دعم القوى المضادة للثورة في الخارج - في بعض علاقات القوى الدولية ) في وضع تعجز معه عن اللجوء الى القوة المسلحة وتضطر الى التراجع والاستسلام .

من المناسب التذكير بماهية الثورة بالنسبة للماركسي ، والشيوعي . ان الثورة لا تتعدد قط بالعنف ، بل تعني أولاً حصول تبدل في علاقات الانتاج . كالانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية في الثورة البورجوازية او من نظام الاستغلال الطبقي الى نظام الملكية الجماعية لوسائل الانتاج في الثورة الاشتراكية .

اذن تبقى الامكانيتان ، امكانية العنف وامكانية المسالمة ، قائمتين مفتوحتين دائماً ، ويتوقف تفعيلهما ( نقل من القوة الى الفعل ) على الظروف الاقتصادية فمن المقبول به تماماً ان يكون النضال المسلح هو السبيل الوحيد الممكن في عدة بلدان من أميركا اللاتينية لمواجهة الأنظمة التي تفرض على الجماهير بإرهاب القوات المسلحة ، تفرض عليها نظام الاستغلال الاقطاعي والاضطهاد شبه الاقطاعي من جانب الولايات المتحدة . كذلك من المقبول القول بأن الظروف الجغرافية كالغابات الواسعة التي يصعب اختراقها ، والجبال التي تحد من استعمال عتاد الأسلحة الحديثة ، تجعل من حرب الأغوار المنسقة مع الحركة الجماهيرية اكثر فعالية .

كذلك لا يستبعد ويعد الاستيلاء على السلطة في بلد غربي ، لا

يستبعد كما يشير فالديك روشيه Valdeck Rochet لا يستبعد « ان تضطر سلطة العمال الجديدة الى الدفاع عن البناء الاشتراكي ازاء تعديات الطبقات المستغلة السابقة الرامية الى إعادة الرأسمالية وهيمنتها » .

ج ـ لا ترتبط تعددية الأشكال الاشتراكية بالبنية السابقة والظروف الاقتصادية في الداخل والخارج فقط ، بل ترتبط ايضاً بالتقاليد التاريخية الوطنية ، والتقاليد السياسية والفكرية الخاصة بكل شعب . فمن الواضح مثلاً انه يمكن للبرلمان ونظام الأحزاب ان يقوم في ظل أشكال جديدة ، بدور في الدول ذات التقاليد التمثيلية العريقة كانكلترا وفرنسا ، دور يعجز عن القيام به في دول مثل روسيا والصين ، دول لم يقم ويعمل فيها قط جهاز برلماني حقيقي لعدم تأصل التنظيم السياسي الطويل والصلب للبورجوازية فيها كما حصل في انكلترا أو فرنسا . كذلك هو الأمر بالنسبة لبصمات التقاليد الثقافية والفكرية . اذ انه لا يمكن طرح قضايا العلاقات بين الفرد والمجتمع أو دوافع العمل بنفس الأسلوب في دول أوروبا التي اصبحت فيها الفردانية منذ عهد النهضة الطابع المسيطر على الثقافة وعلم الأخلاق وعلى علم الدين ، لا يمكن طرحها بنفس الأسلوب في دول الشرق التي اوجدت فيها تعاليم كونفوشيوس والآثار السياسية والأخلاقية والثقافية لمخلفات الاقطاعية ، وأسلوب الانتاج الآسيوي ، ومنهج الحياة المرتبط به ، اوجدت مناخاً انسانياً مغايراً .

لا يتسم هذا التمييز بين النماذج والسبل والأشكال الاشتراكية بالطابع الدراسي ، فهو يتيح تسلسل المستويات بالفصل في كل حالة بين ما يتعلق بالبنية الاجتماعية السابقة والتقاليد الوطنية والاوضاع الاقتصادية ، وهو يتيح من هنا مكافحة الدغماتية ، دغماتية هؤلاء الذين

يعجزون عن تصور اكثر من نموذج او مثال ، فيطبقون « شبكة » واحدة لبناء احكامهم على اكثر الأنظمة تبايناً ولتصور الآفاق والمنظور .

يتوجب علينا ان نتعلم الكثير من الاتحاد السوفياتي بشأن تطبيق القوانين الشاملة للبناء الاشتراكي . فكما قال لينين Lenine يبين المثال الروسي لكافة البلدان شيئاً جوهرياً من مستقبلهم الحتمي القريب « كذلك يتوجب على الماركسيين التأمل في الظروف التي ادت إلى قيام نوعية المثال الصيني ، ليتعلموا التمييز بين ما هو نوعية ضرورية وبين ما يشكل التنظير الزائغ والتطبيق المغامر » .

كذلك يتوجب علينا أن لا ننسى أن أي من الاتحاد السوفياتي أو الصين لا يشكل مستقبل فرنسا .

تنجم خاصية « المثال » الصيني في البناء الاشتراكي عن تاريخ الصين وبنيتها الاقتصادية .

القضية الأولى التي تطرح في هذه المرحلة من تأملنا : لنفترض أننا تبنينا الرسم البياني الدغماتي الذي يرد المادية التاريخية الى « فلسفة للتاريخ » فلسفة حقيقية له ، ويرى وجوب انتقال المجتمعات الانسانية بالتعاقب وبالضرورة ، عبر خمس مراحل محددة بأشكال الانتاج فيها ( القرية الاولى ، الرق ، الاقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية ، الشيوعية ) ، فإن تجربة الصين تبدو لنا شاذة ، لأنه لا يمكن تطبيق مثل هذا الرسم عليها .

أولاً لأننا نجد ان العبيد الارقاء قد استخدموا عبر التاريخ الصيني للقيام بالأعمال المنزلية ، وللقيام احياناً وبنسب أقل ببعض الأعمال

الزراعية . فالصين لم تشهد ابداً نظام انتاج رق حقيقي ، أي نظام يقدم فيه العبيد الأرقاء غالبية الانتاج ، بل اكثر من هذا يبدو لنا ان نظام انتاج العبيد النموذجي بشكل استثناء ، فهو لم يتطور إلا في الحضارات التي نمت في حوض المتوسط . ويبدو كذلك، ان القبائل الجرمانية قد انتقلت من الشيوعية الاولى الى النظام الاقطاعي متجاوزة ومتخطية مرحلة الرق والاستعباد .

وحين نتحدث بعد ذلك عن نظام الانتاج الاقطاعي في الصين ، لا بد من التذكير وان كانت هذه التسمية مبررة الى حد بعيد ، لا بد من التذكير بأن النظام الاقطاعي الصيني يختلف بصورة عميقة عن النظام الاقطاعي الكلاسيكي الذي لم يتحقق سوى في اوروبا الغربية واليابان .

ونجد اخيراً ان الانتقال الى الاشتراكية في الصين لم يتم بسبب تناقضات الرأسمالية ، فقد توجب تخطي وتجاوز مرحلة الرأسمالية والانتقال من شكل الانتاج السابق للرأسمالية الى الاشتراكية بصورة مباشرة .

هل يعني هذا ، ان مثل هذه الثورة التي لم تتحقق في هذه الظروف ، لا يمكن ان تكون ثورة ماركسية ؟ - إن تبني هذا المنطق يعني مطابقة الماركسية اما مع تصور كاوتسكي الدغماتي الذي اعتبر ان ثورة اكتوبر ١٩١٧ لا تتوافق مع قواعد الماركسية الكلاسيكية ، واتهم لينين Lenine بالقيام بالثورة في الوقت الذي لم تتحقق فيه أو تتوافر شروطها « الموضوعية » او مع التنظير الدغماتي « للمراحل الخمس » .

لم يسبق لماركس Marx ان طرح القضية بهذا الأسلوب . فحين

عرض في الايديولوجية الالمانية Idéologie Allemande لأول مرة تصوره فيما خص تطور المجتمعات ، واقترح على اساس قاعدة الماديات التاريخية التي كان يملكها في عصره ، اقترح خطاً بيانيا لتعاقب الأشكال الاقتصادية والاجتماعية ، اضاف في الخلاصة لاستبعاد كل تأويل دغماتي « لا قيمة لهذه الأفكار التجريدية ، اذا اخذت لذاتها ، وعزلت عن التاريخ الواقعي . . . ويمكنها ان تستخدم في افضل الظروف لتسهيل تصنيف المادية التاريخية . ولكنها لا تعطي ابداً كالفلسفة بياناً ، او مخططاً يمكن تكييف الحقبات التاريخية معه » .

يبدو تحذير ماركس Marx وانجلز Engels من كل محاولة لإضفاء الدغماتية نظرياً قيماً اليوم بعد مضي قرن عليه ، اليوم وبعد ان وفر لنا علم السلالة ، وعلم الأثريات ، والتاريخ مجموعة من المعدات الجديدة التي تعارض بمحاولتنا ادراجها في اطار التصنيفات الجاهزة مسبقاً ، تعارض روح الماركسية .

وتصبح هذه القضية اكثر الحاحاً مع ولوج الشعوب التي استعمرت طويلاً في آسيا وافريقيا باب الحرية . لذا نرى انها باتت تثير وتدفع الى اجراء بحوث جديدة حول القوانين التاريخية لتطور هذه المجتمعات التي لا تتوافق مع الخطط الستالينية .

اذن ليس من قبيل الصدفة ان تطرح انطلاقاً من بعض تأملات ماركس Marx حول ما كان يسميه « مثال الانتاج الآسيوي » ان تطرح الكلية وضرورة نظرية المراحل الخمس ليعاد النظر فيها . لقد جرى هذا الحوار في الستينات من القرن العشرين ، في وقت كانت تطرح فيه قضية بناء الاشتراكية في البلدان الافريقية والآسيوية التي يختلف تطورها

التاريخي وتتباين بناها الاقتصادية والاجتماعية عن الدول الغربية التي استند اليها كل من انجلز Engels وماركس Marx لاستخلاص القوانين الأساسية لديالكتيكية رأس المال والضرورة التاريخية لارتقاء الاشتراكية.

لم يعط ماركس Marx وانجلز Engels ولم يقدما نظرية عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الممهدة للرأسمالية نظرية شبيهة بتلك التي اعدت للرأسمالية ، لم يفعلا ذلك لأسباب عملية ، ( ففي منتصف القرن التاسع عشر لم تبدأ الثورة الاجتماعية وتبرز إلا في الدول التي تشكل فيها الرأسمالية شكل الانتاج الأساسي ) ولأسباب تاريخية ( غياب او نقص المعلومات العلمية حول التطور الاقتصادي والاجتماعي للدول غير الغربية ) ، ولكن هذا لم يمنعهم من الفهم العميق لضرورة صهر تصورات نظرية مختلفة عن الرق والاقطاع والرأسمالية ، لفهم كل ما هو خاص ، وذاتي في تطور بقية المجتمعات .

لقد حاول ماركس Marx وانجلز Engels فهم وادراك الاشكال الأصلية لتطور شعوب الشرق في الرسائل التي تبادلاها عام ١٨٥٣ في الوقت الذي كانت فيه الرأسمالية البريطانية تقوض وتهدم البنى القديمة في الهند .

ففي الوثائق الاعدادية لرأس المال Capital نجد ان ماركس Marx قام بدراسة مختلف « الاشكال التي تسبق الانتاج الرأسمالي » . وهو يميز بين ثلاثة اشكال على الأقل من أشكال الملكية ( الأسيوية ، القديمة ، الجرمانية ) التي تم انطلاقاً منها تفكك وانحلال الكمونة الأولى ، لتشكيل المجتمعات الطبقية . ونحن نرى ان ماركس Marx يعود مراراً وتكراراً في رأس المال Capital الى مفهوم « وسيلة الانتاج الأسيوي » ، فيما خص

الهند وروسيا ، والصين احياناً .

ما هي ماهية « وسيلة الانتاج الآسيوي » بالنسبة لماركس Marx ؟

انها اولاً شكل من اشكال الانتقال من الشيوعية الأولى الى المجتمعات الطبقية .

وهي ثانياً مجموعة من خصائص بعض المجتمعات غير الغربية حتى مرحلة منتصف القرن التاسع عشر ، هذه الخصائص المتولدة عن مخلفات وبقايا وسيلة الانتاج الآسيوي داخل تكونات اجتماعية واقتصادية أخرى ( اقطاعية على وجه الخصوص ) .

تكمن اصالة هذه الوسيلة للانتاج الآسيوي في انطواء هذه الوسيلة على الدولة وعلى بعض اشكال الاستغلال وهذا قبل وجود الملكية الخاصة وخصوصاً ماكية الأرض الفردية . ولا يذكر انجلز Engels في كتابه أصول العائلة ، والملكية الخاصة والدولة

Les Origines de la Famille , de la propriété privée et de L'Etat

الذي يرمي الى اعطاء الدليل على ان الدولة هي وليدة انقسام المجتمع الى طبقات متنافرة ، ، لا يذكر هذه المرحلة من التطور الاقتصادي والاجتماعي . ولكن لا بد من الاشارة الى ان الوثائق التي استند اليها لم تكن تضم سوى دراسة المجتمع الروماني اليوناني كما كان معروفاً في عهده ، ودراسة المجتمع الجرماني ومؤلفات مورغان Morgan حول هنود اميركا .

ولم تُثْرِ القاعدة التجريبية للنظرية منذ ذلك الحين بعلم سلالة

القارات الاربع ، فقط ، هذا العلم الذي كان مجهولاً في القرن الأخير وحده ، بل أثرت ايضاً بتقدم علم الأثريات الذي أتاح الدلالة على أن مجتمع الرق اليوناني لم يبرز مباشرة بعد الشيوعية الأولى ، فقد سبقته مجتمعات ( كريت ومسينا ) التي لم يكن تنظيمها الدولتي وبنيتها الطبقية معروفة في العهد الذي نشر فيه مورغان Morgan الكتاب الذي استند اليه انجلز Engels كتاب المجتمعات القديمة Ancient Society ( ١٨٧٧ ) . الى درجة يمكننا التساؤ ل معهامع شارل بارين Charles Parain عن مدى امكانية تمييز مرحلة « آسيوية » في التاريخ القديم لحوض البحر الأبيض المتوسط ، هذه المرحلة التي اعقبتها في العصر الهوميري ما كان انجلز Engels يسميه « بالديمقراطية العسكرية » قبل الارتقاء الى نظام الرق بشكله الكلاسيكي .

ومهما كان الجواب المعطى لهذه الأسئلة التي تبقى مطروحة ، والتي لا يمكن ايجاد الحلول لها إلا على اساس الدراسات الوافية اليقظة الآخذة بالوقائع وغير المبنية بصورة مسبقة ، فإنه يمكن تحديد مفهوم « وسيلة الانتاج الأسيوي » بالخطوط العريضة أو السمات التالية المستوحاة من افتراضات العمل التي تقدم بها ماركس : Marx .

١ ـ لا وجود لملكية الأرض الخاصة . فقد كتب ماركس Marx « ان الحيازة الفردية للأرض تتوسطها المجموعة » فالدولة هي مالكة الأرض ، ومنظمة الانتاج عبر الأشغال الكبيرة ( وخصوصاً المشاريع المائية : من سدود وأقنية ري ) . علماً أن موظفي الدولة يملكون وإن تسلموا مهمة تجهيز هذه الأراضي سلطة وظيفية فقط ( اذن لا ترتبط سلطتهم بملكية الأرض الفردية ، كما هو الحال في النظام الاقطاعي ) .

٢ ـ ينتج عن هذه الوظائف الاقتصادية للدولة شكلاً اصيلاً من اشكال العلاقات الطبقية . الخضوع والتبعية العامة للدولة ، التي تميز « الاستبداد الشرقي » ، والتي لا يمكن خلطها مع نظام الرق ( ألذي يفرض قيام علاقة مباشرة بين العبد وسيده الذي يعتبر مالكه الخاص ) ولا مع نظام القنانة .

فالأعمال المرهقة والصعبة تتم هنا لحساب الدولة ، لا لحساب السيد ، مالك الأرض .

٣ ـ تعيش القرى الفلاحية في عزلة ، فليس هناك أية اسواق تتيح لها الاتصال فيما بينها ، إن هذه المجموعات التي ترتبط فيها الصناعة ( الحرفية ) بصورة وثيقة بالزراعة انما تعمل في نظام مغلق من الاكتفاء الاقتصادي .

## ٦. حول الكتلة التاريخية الجديدة

تبين دراسة قضية الكوادر كظاهرة حضارية ، تبين مدى الترابط بين الدور الجديد الذي يلعبه كل من العلم والثقافة بصورة عامة في الانتاج في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين وبين القوى الانتاجية .

ترتبط هذه القضية بصورة حميمة بقضية الطلاب التي أبرزتها ازمة أيار وبينت كل عمقها ، وكل وحدتها . يتوجب على الكوادر والطلاب أن يواجهوا نفس القضية قضية اندراجهم في جهاز الانتاج ، هذا الاندماج المباشر بالنسبة للتقنيين ، والمهندسين والكوادر والكامن بالنسبة للطلاب .

ويبدو النمو السريع لعدد الطلاب في الفترة الأخيرة مدهشاً وغريباً ، فقد دلت الاحصاءات التي اجريت في سبع وستين دولة ان عدد الطلاب قد ارتفع في الفترة الممتدة من عام ١٩٥٥ الى عام ١٩٦٤ من سبعة ملايين طالب ونصف المليون الى عشرين مليوناً ، أي ان عددهم تضاعف ثلاث مرات . ويؤدي مثل هذا التصاعد السريع الى حصول تغيير نوعي حتى في طريقة طرح القضايا .

تلزمنا شمولية ثورة الطلاب الى فهم وادراك ابعاد هذه القضية ، التي تعتبر في نفس الوقت قضية الكوادر . ولكن مما لا شك فيه انه يجب الا تخفي الشمولية ، وتزامن الحركات الطلابية احياناً ، ألا تخفي عنا التنوع والتباين العميق لهذه القضايا بانتمائها الى العالم الثالث ، او كتلة

الدول الرأسمالية المتطورة ، او الدول الاشتراكية . ففي هذا البلد الذي ما زال يعاني من الاضطهاد ، تشكل الحركة الطالبية امتداداً للحركة الوطنية وتنتصب في مواجهة المؤامرات الاستعمارية الجديدة . وفي هذا البلد الرأسمالي المتطور فإنها تهاجم مبدأ مجتمع الاستهلاك ذاته ، والنظام التعسفي الذي يزافقه . وفي هذا النظام الاشتراكي يصار الى مهاجمة التوجه نحو مجتمع يبدو مشابهاً ، للمجتمعات الاستهلاكية الرأسمالية ، وبثورة على الأشكال البيروقراطية للدولة . ولا يستبعد في كافة هذه الحالات أن تستغل مثل هذه الحركات لأهداف غير ثورية ، بل رجعية من قبل القوى الرامية الى الحفاظ على الفوضى القائمة .

كذلك لا يسعنا استبعاد ما سمي بطواهر الصدى التي تشد عدداً كبيراً من الجماهير الطلابية وتتجاوز الحدود الوطنية في القضايا التي تتجاوز هذه التخوم الوطنية كالمناهضة الشاملة للحرب في فيتنام ، وبعض مظاهر تقليد الثورة الثقافية في الصين، وتمجيد بعض نماذج السلوك الثوري كسلوك شي غيفارا ، او الشغف ببعض الايديولوجيات كفلسفة ماركوز Marcuse .

لكن لا يمكن لأي من هذه الأمور أن يخفي عنا ما هو جوهري ، أي الأسباب العميقة لهذه الحركة العامة التي تدفع جماهير الطلاب وتحركهم ، وتطرح أكثر فأكثر أمام الكوادر القضية الأساسية .

ويدل اتخاذ الحركات الطلابية شكلاً حاداً في الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية على السواء ، يدل على ان الأمر لا يقتصر على الثورة على علاقات الانتاج القائمة ، فهناك قاسم مشترك بين كافة هذه

الحركات ، ويبدو لي من الضروري البحث عنه في تطور القوى المنتجه وعبرها .

هناك مفهومان وضعهما كارل ماركس Karl Marx وعرضهما في رأس المال ، وفي أسس|انتقاد علم الاقتصاد السياسي .

Fondements de la Critique de L'économie Politique .

هناك مفهومان يوضحان برأيي قضية الطلاب وقضية الكوادر : مفهوم العلم كقوة منتجة فورية ، ومفهوم العامل الجماعي .

أشار ماركس في أسس انتقاد علم الاقتصاد السياسي Fondements de la Critique de L'économie Politique الى ان العلم بصورة عامة ، والمعرفة قد أصبحا قوة منتجة فورية .

فمع تطور الصناعات الضخمة ، يبدو لنا ، ان صنع الثروات يرتبط أكثر فأكثر بالمستوى الذي بلغه العلم والتقدم التقني في تطبيق العلم على الانتاج . . . ولم يعد العنصر الأساسي الذي يلعب دوراً أساسياً في انتاج الثورة هو العمل الفوري الذي ينجزه الانسان بنفسه ، ولا مدة عمله ، بل حيازة قوته المنتجة بصورة عامة ، ومعرفته بالطبيعة وهيمنته عليها .

وما يبرهن على اهمية العلم المتزايدة في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين وتحوله الفوري الى قوة منتجة ، هو انخفاض الوقت المستمر الذي يفصل بين الاكتشاف العلمي وتطبيقه العملي واستغلاله الصناعي

فقد احتاجت الاكتشافات التي تتيح التصوير مدة مئة عام ونيف لتلقى تطبيقها العملي وتنفذ صناعياً ( ١٧٢٧ ـ ١٨٢٩ ) ، ولم يستغرق الأمر بالنسبة للهاتف اكثر من ستة وخمسين عاماً ( ١٨٢٠ ـ ١٨٧٦ ) ، ولم يدم سوى خمسة وثلاثين عاماً بالنسبة للمذياع ( ١٨٦٧ ـ ١٩٠٢ ) ، ولم يطل سوى اربعة عشر عاماً بالنسبة للرائي ( التلفزيون ) ( ١٩٢٢ ـ ١٩٣٦ ) ولم يمتد سوى ست سنوات بالنسبة للقنبلة الذرية ( ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ ) ، ولم يتطلب سوى خمس سنوات بالنسبة للترانزستور ( ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣ ) ولم يوجب سوى خمس سنوات بالنسبة لأشعة لايزر Laser ( ١٩٥٦ ـ ١٩٦١ ) .

يكشف هذا التسارع عن واقع جديد ، اتى ليقدم التأكيد الساطع على فكرة ماركس Marx الأساسية : لقد حصل في منتصف القرن العشرين انعكاس اساسي في العلاقات القائمة بين العلم وتقنيات الانتاج .

صحيح ان هذه العلاقات لا تسير في اتجاه واحد ، فهي علاقات ديالكتيكية إلا أن مكان اللحظة الأساسية الحاسمة في التناقض قد تغير وتبدل : فحتى هذا الحين كانت متطلبات التقنية تشكل العنصر المحرك الأساسي في التقدم العلمي والمثل الكلاسيكي على ذلك هو اكتشاف قوانين الديناحرارية ( دينامي حراري ) المجردة في بداية القرن التاسع عشر ، هذا الاكتشاف الذي تولد من البحوث عن الكفاية الأعلى للآلات البخارية .

ونرى ان الأمر يختلف اليوم فالتقدم العلمي هو الذي بات العنصر المحرك في تطور الانتاج ، فهو يسبقه ويناديه بدلاً من ان يتبعه .

كذلك تدلل بحوث الاقتصاد المتري المعاصر على صحة مفهوم ثان وضعه ماركس Marx في كتابه رأس المال Capital انه مفهوم العامل الجماعي . فقد كتب ماركس Marx في الكتاب الأول من رأس المال Capital يقول : « ان العمل اليدوي يرتبط بالعمل الفكري بروابط لا تقبل الانفصام . . فمنذ اللحظة التي يتحول فيها النتاج الفردي الى نتاج اجتماعي ، الى نتاج عامل جماعي ، يساهم مختلف الأعضاء في ادارة المادة على درجات مختلفة ، ومسافات متباينة ، مما يؤدي بتحديدات العمل المنتج ، والعامل المنتج إلى أن تتسع بالضرورة » .ويضيف ماركس Marx « ولا تخضع بعد ذلك مجموعة عملية الانتاج الى براعة العامل ، فقد باتت تطبيقاً « تكنولوجياً » للعمل . وهكذا يميل رأس المال الى اضفاء السمة العلمية على الانتاج ، والى تحويل العمل الفوري الى تابع لهذا التقدم . . .

هذا ما تؤكده البحوث الاقتصادية المترية الحالية الجارية حول عوامل زيادة الانتاجية. وتؤدي اعمال اوكروست Aukrust في فرنسا ، واعمال شولكتز Schulktz والمدرسة المسماة بمدرسة شيكاغو Chicago ، وأعمال دنسيون Densıon واعمال رادوفون ريشتا Radovan Richta في براغ الى نفس النتيجة . وتلعب نسبة الاستثمارات المخصصة في كل بلد لتعليم مواطنيه ، او لما يمكن تسميته بستوك الاعلام ، أو رأس المال الفكري ، تلعب دوراً حاسماً في زيادة الانتاجية . وقد بين شولتز Schultz مثلاً ان نسبة رأس المال المادي قد ارتفعت في الولايات المتحدة في الفترة الممتدة بين عام ۱۹۰۰ وعام ۱۹۳۰ ارتفعت من مئة الى ۲٦۱ ، وارتفعت نسبة رأس المال الفكري من مئة الى ۲۸٦ . وهذا يعني ان رأس المال

الفكري قد ارتفع بالنسبة لرأس المال المادي من ٢٢٪ الى ٢٤٪ ونجد في الفترة الممتدة بين عام ١٩٠٠ وعام ١٩٥٧ ، ارتفع رأس المال المادي من مئة الى ٤٥٠ ، وارتفع رأس المال الفكري من مئة الى ٨٤٩ ، أي النسبة المئوية للثاني بالنسبة للأول انتقلت من ٢٢٪ الى ٤٢٪ وهذا يعني انها تضاعفت تقريباً .

وتدل بحوث دنسيون Densison على انه ، اذا ارتفع في الفترة الممتدة بين عام ١٩٠٩ وعام ١٩٢٩ وزاد النتاج الوطني المعزو الى تطور التعليم في الولايات المتحدة بنسبة ٣٥,٠٪ ، فإن هذه النسبة قد تلقت في الفترة الممتدة بين عام ١٩٢٩ و ١٩٣٦. حوالى ٦٧,٠٪ أي انها تضاعفت .

ولا تعتبر هذه ظاهرة خاصة بالولايات المتحدة فقد بلغت حصة الزيادة المتوسطة للنتاج الوطني المعزو الى العامل الانساني (أي زيادة الاعلام ، وتراث المجتمع العلمي وقدرت في عدة بلاد اوروبية في الفترة الممتدة بين عام ١٩٤٩ وعام ١٩٥٩ : انكلترا ( ٤٦٪ ) ، النروج ( ٥٣٪ ) ، البلاد الواطئة ( ٥٤٪ ) ، يوغوسلافيا (٦٠٪)، جمهورية المانيا الفيدرالية ( ٦٠٪ ) ، بلجيكا ( ٦٦٪ ) ، ايطاليا ( ٦٩٪ ) ، سويسرا ( ٥٤٪ ) ، فرنسا ( ٧٥٪ ) ،

هذه هي الأسباب التاريخية لدور الكوادر المتزايد في الانتاج .

يرتبط نمو دور الكوادر هذا بظاهرتين جوهريتين:أولاً تبدل وتحوّل مفهوم الكفاءة المهنية ، ثم تبدل مفهوم اكثر سبل الادارة مردودا .

١ ـ تطور مفهوم الأهلية المهنية : فالأهلية لم تعد خصوصاً في

القطاعات المتقدمة ( الكترون ، بتروكيميا ) اهلية تكتسب بصورة نهائية بالتعليم المختص عند الدخول الى المهنة ، بل اصبحت بفضل تألية ( احلال الألة مكان الانسان ) ، الانتاج والادارة ، القدرة على الهيمنة على مجموع السياق التكنولوجي ، والقدرة على متابعة التدريب الاضافي ان لم نقل المستمر والدائم بسبب التغييرات السريعة في القوى الانتاجية .

وهكذا تبدو الظاهرة الجديدة والأصيلة هي الحصة المتزايدة للثقافة العامة في التأهيل المهني . وتميل بعض التقديرات المتقاربة الأميركية والتشيكية والسوفياتية الى الاعتقاد بأنه سيطلب بعد عشرين سنة من ٧٪ من العمال في المجتمعات المتقدمة اقتصادياً ان يمتلكوا عند دخولهم الى معمعة الانتاج ثقافة عامة تقارب تلك المطلوبة لمتابعة التحصيل العلمي العالي .

والظاهرة الثانية التي لا تقل خصوصية عن الأولى والتي تحول مناهج الادارة ، فهي الاعتقاد بأن ما يعود بمردود افضل هو تعددية مراكز المبادرة والقرار ، لا التركيز الأقصى للمبادرة والقرار كما كان معمولاً به في عهد نظريات المهندس تايلور Taylor ، ويفرض هذا الموجب الجديد زيادة كثيفة في الكوادر التقنية والادارية .

ومن ضمن هذا المنظور التاريخي يمكن القول ان الكوادر ومهما بلغت درجة الفوارق التي تفصلهم عن الطبقة العاملة ، ليس فقط بسبب مستواهم الحياتي ، بل بسبب الدور الذي يقومون به في الانتاج ، ونظراً لاعتبارهم من ضباط الصف في الجيش العامل ، ولخضوعهم الدقيق لأرباب العمل ، ومهما كانت الآثار العقائدية المتولدة عن أصولهم الاجتماعية ، فإن هؤلاء الكوادر لا يملكون مصالح مختلفة من الناحية

المبدئية عن مصالح الطبقة العاملة .

يمكن القول بوجود نقطة اتصال بين الكوادر والطبقة العاملة ، تتكون من الطبقات العمالية الحسنة الأهلية ، التي تجد نفسها قريبة من التقنيين والكوادر والمهندسين بفضل التغييرات التي جرت على تحديد الأهلية ذاتها . وهذا يعني القول ان هذه الكوادر تلعب دوراً استراتيجياً ، حاسماً فيما يتعلق بتحديد المهام المستقبلية للطبقة العمالية في نضالها الطبقي .

ويمنعنا التطور التاريخي من ادراج الكوادر ضمن الطبقات ، فيهم المتوسطة ، على خلاف هذه الطبقات المتوسطة وفق المعنى الكلاسيكي للكلمة ( ملاك الأراضي من الفلاحين ، والحرفيون ، والتجار ) الذين يتراجعون القهقرى مع تطور الرأسمالية ، فإن هذه الطبقات المثقفة من الكوادر تنمو بسرعة متزايدة مع تطور الرأسمالية . وسيبرز هذا التزايد بصورة اكبر في النظام الاشتراكي ويتعاظم ، في الوقت الذي تضعف فيه أهمية الطبقات المتوسطة الكلاسيكية .

ليس من الصحيح ان اندماج العديد من الكوادر بالطبقة العمالية يؤدي بالضرورة الى قيام مفهوم اصلاحي للنضال الطبقي . فما يميز مثلاً التصور الاصلاحي في العمل النقابي في الدول السكندينافية ، وفي المانيا الفيدرالية وفي انكلترا ، هو ان النضال والعمل النقابي يهدف بصورة أساسية الى الحصول على تغيير كمي بسيط في توزيع الدخل الوطني . إلا أن هذا الاصلاح لا يتهم مبدأ النظام الرأسمالي نفسه . . . وما يميز بصورة خاصة حركات أيار وحزيران التي جرت خلال عام ١٩٦٨ في فرنسا ، هو أن هذا الاضراب الشامل الأول من نوعه في عصر علم

التوجيه قد أدى الى الربط الوثيق بين المطالبة برفع الأجور واتهام واقحام مبدأ النظام الرأسمالي نفسه الذي يبعد العمال عن ادارة عملهم .

من الخطأ ، ان نقابل ونواجه في حركات أيار ( مايو ) وحزيران ( يونيه ) بين مطالب الملايين من المضربين والادعاء بأنهم لم يضربوا سوى من اجل أجورهم ، وبين مطالب الكوادر الذين لم يطالبوا سوى المساهمة والمشاركة في اعداد السياسة وتهيئة المشاريع المتعلقة أو الداخلة في قطاعاتهم الخاصة .

بين الواقع ، واستناداً الى الوثائق غير الكاملة التي نملكها ، يبدو حصول تفاعل ديالكتيكي لدى هذا الفريق وذاك ، بين هذين القطبين من المطالب ، وان اختلف التشديد على احدهما في الحالتين .

من المهم ان ندرك بصورة واضحة جلية هذا الشكل الجديد من الاستلاب الذي تعيشه الطبقة العمالية ، كما تعاني منه طبقات واسعة من التقنيين والكوادر ، وأعداد كبيرة من المثقفين ، ليس فقط كنضال ضد استغلال قدرتهم على العمل وقوتهم ، بل كاحتجاج ضد منطق وعقلانية هذا النظام الذي حرموا من مناقشة غائياته ، وقيمه ومعناه .

هذا هو القاسم المشترك بين المطالب جميعها ، مطالب العمال ، والطلاب ، والكوادر خلال نضالهم في شهر حزيران ( يونيه ) .

باختصار يمكن القول بأن الحدث الجديد الذي يميز الثلث الأخير من القرن العشرين هو ان متطلبات التطور العلمي والتقني ، ومتطلبات الديمقراطية هي متطلبات واحدة .

في عصر تطبيق علم التوجيه على سياق الانتاج ، وعلى سياق الادارة على السواء ، فإن ما يبدو اكثر مردوداً وهذا على خلاف ما كان يجري منذ خمسين عاماً في عهد سيادة نظريات المهندس تايلور Taylor هو :

١ ـ وجود حاجة متزايدة الى العمال من ذوي الكفاءات والأهلية .

٢ ـ احتلال الثقافة العامة مكانةمتزايدة الأهمية في مفهوم التأهيل المهني .

٣ ـ الأمر الذي يبدو اكثر مردوداً على مستوى الادارة هو تعددية مراكز المبادرة .

تؤدي هذه الاتجاهات الثلاثة الجديدة الى منح الانسان وذاتيته مكانة وأهمية متزايدة في التطور الاجتماعي وهكذا يندرج ضمن المتطلبات الموضوعية لتطور الانتاج نفسه متطلب الانسانية الجديدة ، متطلب ينادي بتحويل كل انسان الى انسان أي الى مبدع وخلاق على كافة مستويات الحياة الاجتماعية ، على مستوى علم الاقتصاد ، وعلم السياسة والثقافة .

وهكذا تبرز في النظام الرأسمالي تناقضات جديدة ، لم تكن قائمة لا في عهد ماركس Marx ولا في عهد لينين Lenine وهي التناقض بين موجب دعوة العامل الى اتخاذ اقصى مبادرة ، وتحمل المسؤولية ، والاتيان بالابداع على مستوى مهامه المهنية ، وبين مطالبته في نفس الوقت بخضوع غير مشروط للمالك الفردي أو الجماعي لوسائل الانتاج . ويتوقف مستقبل الانسان ويرتبط بإيجاد الحل لهذا التناقض .

ان يكون اليوم التطور الانساني الصرف للانسان ، أي تطوير القدرة الخلاقة في اعماقه هو المطلب الذي يفرضه التطور العلمي والتقني من الناحية الموضوعية ، هذا هو الأساس التاريخي الموضوعي لأملنا .

نشهد اليوم مع تسارع عجلة التاريخ الغريبة في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين نشهد العالم وهو يسير نحو حتفه ويعجل نحو نهايته .

انه عالم فوست Faust .

ان المأساة الأساسية التي يعاني منها الشباب في العالم ، اليوم . وخصوصاً في الدول المتقدمة صناعياً ، هو عدم قبولهم بعلم اخلاق وفن يقومان على مبدأ الانتاج من اجل الانتاج ، والخلق من أجل الخلق .

لعل اسطورة بيغماليون Pygmalion تعبر عن الوهم الأساسي لعصرنا . وهم الانسان القادر على صنع كل شيء - من بين ذلك الانسان - هذا الانسان الذي لا يشكل شيئاً . . . هذا الانسان الذي يعتبر الحب ذاته عنصراً من عناصر هذا الابداع .

لم يعد شبابنا يؤمن ان الخلق هو هدف بحد ذاته .

تعتبر قضية هؤلاء الشباب ، قضية كل شعب فرنسا اليوم ، حيث يشكل الشباب الذين تقل اعمارهم عن خمسة وعشرين عاماً نسبة ٤٠٪ من السكان ، وحيث يبلغ عدد الفرنسيين الذين تقل اعمارهم عن عشرين عاماً تقريباً ١٧ مليوناً وتعتبر هذه القضية شاملة من سان فرانسيسكو San Francisco بكل اعداد الهيبيين فيها ، الى السويد التي تملك الرقم القياسي في نسب الانتحار في صفوف المراهقين فيها ، الى

موسكو حيث يبحث الشباب عن اهداف جديدة لا ترسمها وتحددها القلة كما هو الحال بالنسبة لبطولة الخطط الخمسية الأولى ، في بكين حيث وضعت نماذج المجتمعات الاستهلاكية موضع اتهام ، وفي براغ حيث فرضت التغييرات العميقة نفسها وفي باريس حيث يبرز التساؤل المشبوب بأشكال مختلفة .

هذا التساؤل المتقد ، الذي يدور حول نهاية سيطرة فوست Faust ، فوست عصر النهضة ومارلو Marlowe ، وفوست القرن التاسع عشر وغوته Goethe،ففي ظلمات ليل والبورجيس Walpurgis وديجور القيم القديمة ، يبدو من المفيد التذكير بحلم فوست العظيم وما كان عليه . ففي فوست Faust الثاني ، وفي الوقت الذي تحفر فيه اشباح الموت قبورها ، توجه فوست Faust للمرة الأخيرة الى ميفيستو ـ فيليس Miphis-to Pheles توجه اليه بكل ديناميكية العالم الرأسمالي الذي كان يتألق في ذلك الحين في أوج مجده . توجه الى ميفيستوفيليس Miphisto Pheles لينجز مهمته ،مهمة بناء العالم :

احصل ،

كيفما كان على العمال ، على اعداد كبيرة ،ادفعهم الى العمل بالفائدة أو القوة ادفع ، اجذب ، عاقب .

يستحق الحرية والحياة من يتمكن من كسبهم في معركة كل يوم .

أود أن أرى الزرافات يحركها مثل هذا النشاط .

أود أن أكون فوق ارض حرة مع شعب حر .

يومها يمكنني القول :

توقف ، فأنت جميل للغاية .

تحقق اليوم في الثلث الأخير من القرن العشرين ، تحقق بفضل قدرة الانسان،حلم فوست Faust ، وغوته Goethe على الأقل بالنسبة للدول الصناعية أو بات على قاب قوسين منها . والغريب ان شبابنا ينصرفون عنه بغضب احياناً . فهم لا يجدون فيه هذه الصورة الرائعة للحرية ، هذه الصورة التي غناها وأنشدها فوست Faust ، ولا يشعرون بأنهم يحيون في هذا النشاط الحر ، بل اكثر من هذا ، يحسون احياناً ، بأنه يكاد يخنقهم ، وهم لا يطلبون اليوم قط التوقف ، فهم يفرضون الذهاب بعيداً . . وكل هذه الدلائل تشير الى ان الانسانية تجتاز عتبة ، ومرحلة جديدة : فالانتاج ، او الابداع لم يعد هدفاً بحد ذاته .

هنا يحصل التحول ، التحول الحقيقي . فأنا أؤمن بموت الانسان ايماني بموت الله . . . ما يموت ، ما يتساقط هو هذه الصور التي اعطوها اياها تقليدياً عن الآلهة وعن الرجال . ما يموت في نهاية الثلث الأخير من القرن العشرين هي اساطير فوست Faust وبيغماليون Pygmalion ، أي الأساطير المتولدة عن عالم القلة والعوز ، العالم الذي اعتبر من فضائل الانسان الأولى ، فضيلة الطاعةوالخنوع والتضحية .الأساطير المتولدة عن عالم مزدوج ، عالم العموميات الخداعة ، العالم الذي تكذب فيه الوقائع كل ادعاء بالتوق الى الكلية ، العالم الذي نبذت فيه النزعة الانسانية اليونانية الأرقاء من بين معشر الرجال ، العالم الذي واكب فيه الحب المسيحي القنانة وتكيف معها لألف عام ، العالم الذي توقفت فيه الديمقراطية امام ابواب المؤسسات ، العالم الذي تحاذى فيه علوم وتقنيات

القرن العشرين جزاء من العالم الذي يعاني من الجهل والجوع .

ما يوجه اليه الاتهام اليوم كل شباب العالم ، هي العلاقات القائمة بين الانسان والعالم كما جرى تصورها منذ قرون ، هذه العلاقات التي تصورها الغرب وحده ، يوم آمن بجنون وحتى منتصف القرن العشرين ، بأنه مركز المبادرة التاريخية الوحيد ، وبأنه مبدع القيم الوحيد .

يبرز هذا المفهوم ـ مفهوم فوست Faust أو بروموتيه Promethée للعالم ، والانسان ، يبرز في الفن كما يظهر في علم الأخلاق أو في علم السياسة .

هل يعني هذا انه لم يتبق امامنا سوى المطالبة بنهاية الانسان وسقوط النزعات الانسانية ؟ أم انه يتطلب منا تغيير صورتها وتبديلها بصورة جذرية . ذلك انه لا يمكن للانسان كمركز خلق أن يكون الفرد( كما تقتضي النزعة الفردانية البورجوازية السائدة منذ عهد النهضة ) ولا أن يكون كل النوع الانساني ( كما افسحت الماركسية المسخ المجال للاعتقاد ) .

هذه هي الأفاق التي اخذ هذا الكتاب على عاتقه مهمة فتحها .

لم يعد الوقت يسمح بالتعداد المطول ، والتذكير بجوها لنكتفي بالقول : « ان الماركسية تشكل في كل لحظة من التاريخ التحديد الدقيق للممكن انطلاقاً من التناقضات القائمة .

يتوجب على من اختار ، على من اختار منح حياته هذا المعنى أي أن يجعل من كل انسان انساناً ، اي خلاقاً ، وشاعراً ، ان يحلل هذه

التناقضات ، ويبرز الممكن الافضل والأسمى ، أي الممكن الذي لا يشكل استكمالاً خارجياً ، واستقراء للتناقضات القائمة ، وخضوعاً لقوى الجمود والقصور فيها ، بل تجاوزاً فعالاً لهذه التناقضات .

ان الشاب أو الفتاة اللذين يبلغان العشرين من العمر ويرفضان رؤ ية هذه التناقضات ، ويأبيان عن التفكير بالممكن ، ويهملان تكريس ذاتهما لتفعيل الممكنات الرائعة التي يوفرها عصر الذرة وعلم التوجيه ، انما يهرقان عمرهما هباء .

ان تفهم الممكن وتدركه، وتعمل لتحقيقه ، يعني ان تكون شيوعياً .

هل يمكن ان تكون وتلتزم الشيوعية اليوم ؟ وأجيب طوعاً باسم التجربة الصعبة والرائعة ، تجربة حياتي كلها ، اجيب « كيف لا يمكن ان تكون شيوعياً » ؟

يمكننا ان نقدم الف عذر وعذر في محاولة الافلات من هذا النداء ، . . . نداء العالم الذي يولد . . أليس رائعاً القول بأن آلام الوضع لم تمنع امهاتنا منذ آلاف السنين عن تقديم الحياة وهبتها .

# ٧ ـ القضايا التي يطرحها الدين : الحوار

يعتبر الماركسي أن الوجود هو الخلق . . . وهذا على خلاف النزعة الانسانية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر ، والقائمة على تصور ماورائي ، « لجوهر الانسان » ، فالماركسي يعتبر أن الوجود يسبق الجوهر . فهل يعني هذا تماثل الماركسية وتشابهها مع الوجودية ؟ كلا ، لأن الحرية تتسم بالطابع التاريخي ، ولأن الذاتية لا تجهل تحديداتها بالنسبة اليه .

اذن تعتبر لحظة الخلق ، ومعها لحظة الذاتية ، ولحظة التعالي ، ولحظة تجاوز المعطى ، من الأمور الجوهرية في الماركسية ، وان لم يعطها دائماً بعض مفسري ماركس السطحيين ، أو السيئي النية مكانتها ، لأنهم لم يروا أن ماركس اليقظ المهتم بالشروط التي تمنح هذه الذاتانية ، وهذه الحرية فعاليتها الكبيرة ، قد عمد الى دراسة الضرورات الواجب ادراكها لتحرير الذات .

في تأملنا الطويل لما سماه ماركس Marx « الأساس الانساني » للنصرانية ، ذكرنا ما يتوجب أخذه عن التراث المسيحي الثري : فاذا كانت النزعة الانسانية الماركسية تقف في مكان أبعد من سلبيات الالحاد وتتجاوزه ، فإنها لا تهمل الأسئلة التي يطرحها الانسان حول معنى الحياة والموت ، وقضية أصوله وغائيته ، ومتطلبات فكره وقلبه .

اذا كانت عظمة الديانة ، تتأكد في متطلب الاجابة عن هذه الأسئلة ، فإن الضعف والخطأ ، يكمن في الادعاء بإتيانها الجواب الدغماتي ، المرتبط دوما بمستوى المعرفة ، الجواب الذي يزعم أنه نهائي مطلق ، والذي يدعي القدسية ، في الوقت الدي يحمل فيه العلامات والسمات المؤقتة لحقبة معينة .

يدحض النقد الماركسي ويطعن بالأجوبة الوهمية ، لا بالتطلعات الحقيقية التي أثارتها . فهناك هذه الديالكتيكية المادية الملموسة بين ما هو محدود وما هو لا محدود ، التي تنتصب متجاوزة الأساطير الدائرة والمفسرة لأصل وغائية ومعنى الحياة ، متجاوزة التصورات المستلبة للتجاوز أو الموت ، هذه الديالكتيكية المادية التي تبقى حقيقة قائمة وحية شرط أن ندرك أنها لا تدخل في نطاق الاجوبة ، بل تقف في نطاق الأسئلة .

كما هو الحال بالنسبة للعمل كذلك هو بالنسبة للوعي والادراك : فالانسان يكتسب السيطرة المتزايدة على الطبيعة ، والمجتمع ، وعلى مستقبله ذاته ، ورغم ان سلطته تتعاظم باستمرار ، فانه يبقى مناضلاً لا ينتصر أبداً لأنه يصطدم دوماً على الأقل ، بهذه الحدود الأخيرة ألا وهي الموت . كما أنه لا يصل الى « المعرفة المطلقة » ، كذلك نجد أنه لا يبلغ الغبطة أو السعادة الأخيرة التي يتطلع ، ويرنو اليها . وهنا أيضاً تدعي الديانة ايجاد ، وتقديم جواب ماورائي على هذا المتطلب . لقد كتب ماركس Marx في المسألة اليهوديةLa question Juive يقول « بأن الدين هو الاعتراف الملتوي بوجود الانسان ، الاعتراف بوجوده ، عبر الوسطاء » .

كما حصل على صعيد المعرفة ، نجد أن الديانات قد حولت ، نظراً

الى الحاجة الواقعية ، حولت الى جواب ما يدخل في مصاف الأسئلة ، كذلك نجد ان الديانات وخصوصاً النصرانية قد عمدت الى تبديل المتطلب وتغييره وتحويله الى وعد ، والى أمل أحياناً : وقد انتقلنا بذلك من متطلب الوسيط ، الى وجود هذا الوسيط نفسه .

هنا أيضاً يكمن الاستلاب في الوعد المعطى ، وفي تأكيد الوجود ، لا في المتطلب الذي أثاره ، لذا يتوجب على الماركسية أن تأخذ على عاتقها مهمة البحث عن التطلع الذي أثار ولادة الأسطورة ، خلف هذه الأسطورة .

اذا رفضنا الاعتراف حتى باسم الله ، فهذا دليل على أنه يفرض علينا ، ويعني وجوداً ، وواقعاً في الوقت الذي نعيش فيه متطلباً لا يرتوي من المطلق والكمال والقدرة الكلية ازاء الطبيعة ، والتبادل الكامل الحبي بين مختلف أنواع الادراك .

يمكننا أن نعيش هذا المتطلب ، أن نعمل بواعز منه ، ولكننا نعجز عن تصوره أو تسميته ، او انتظاره ، كما أننا لا نملك قدرة تحويله الى أقنوم يحمل اسم التجاوز والتعالي . ذلك أنه يسعني أن أقول كل ما أرغبه عن هذا الكمال ، عن هذا المطلق سوى نعته بأنه قائم لأنه في تأجيل وارجاء مستمر ، في نمو دائم كالانسان ذاته تماماً .

اذا رغبنا بإعطائه اسماً ، فلن نطلق عليه اسم الله الذي يولد ويصنع نفسه باستمرار ، ذلك أن أجمل وأسمى تسمية يمكن اطلاقها ، وسبغها على هذا المتطلب هو اسم الانسان . ورفض ذلك يعني حرمان الانسان من أحد أهم ابعاده ، من بعده الجوهري النوعى ، فالانسان هو

الذي لم يتحقق بعد ويشكل متطلب الانسان هذا على ما أعتقد جسد ربكم .

لا شك أننا نعيش من مسيحيين وماركسيين ، متطلب وموجب نفس اللامحدود واللانهاية ، إلا أن متطلبكم ، متطلب المسيحيين هو الوجود ، ومتطلبنا ، متطلب الماركسيين هو الغياب .

هل يعتبر افقاراً للانسان تعليمنا له بأنه يعيش في ذات غير منجزة ، غير كاملة ، وأن كل شيء يتعلق به وأن كل تاريخنا ومعناه يتقرر في فكر الانسان ، وداخل قلبه ، وعبر ارادته لا في أي مكان آخر ، وأننا مسؤولون بصورة كاملة عن هذا التاريخ ومعناه ، وأنه يتوجب علينا في كل لحظة أن نتحمل هذه المسؤولية ونلبيها فنحن الملحدون لم نحصل على اي وعد ، كما أن أحداً لا ينتظرنا ؟ .

لا تسمو كبرياء ما لا يشكل بالنسبة الينا اختياراً ، بل إدراكاً لوضعنا ، واعترافاً بسيطاً نعجز عن البوح به : فالله بوصفه مستقبل الانسان المطلق ، قد تحقق اليوم وبتنا نتحرك داخله .

اني اعتقد ان الالحاد الماركسي ينتزع من الانسان وهم اليقين ، وأن الديالكتيكية الماركسية المعاشة بكل كمالها أغنى باللامحدود ، وأكثر تطلباً من التجاوز المسيحي .

لا شك أن الماركسية ليست كذلك ، الا لأنها تحمل في طياتها التراث المسيحي الرائع ، ولأنه يتوجب ان تطرح عليه المزيد من الأسئلة : فالماركسية الحية التي أظهرت وبينت فعاليتها وخصبها في التاريخ ، وعلم الاقتصاد السياسي وفي النضال الثوري وفي عملية البناء

الاشتراكي ، ملزمة فلسفياً بإعداد وتهيئة نظرية ذاتية ونظرية تجاوز لا تكون مستلبة .

يمكن أن نتعلم الكثير من النصرانية في غمار بحثنا هذا ، فمن ضروب المأساة التاريخية ، ومن قبيل ضياع الوقت بالنسبة للانسانية اذا أعيق الحوار ومنع أكثر باسم قوة الماضي ، هذا الحوار بين المسيحيين والماركسيين ، وهذا التعاون من أجل الاثراء المتبادل ، والبنيان المشترك للمستقبل ولمدنية الانسان ، وللانسان الكامل .

لا يقف السجال الأساسي بين المسيحيين والملحدين على الصعيد العلمي ، بل يدخل في نطاق علم الاخلاق وعلى صعيده .

فما يميز الالحاد هو انزال الواقع الديني الى الواقع الانساني : فالانسان هو الذي خلق الآلهة .

ويطرح ماكس بلانك Max Planck على الشكل التالي القضية الأساسية : « هل تتركز القدرة العلية التي تقف وراء آفاق الرموز الدينية ، وتعطيها كل معناها ، هل تتركز في الفكر الانساني وتقوم فيه وحده » ؟

صحيح انه لا يمكننا القيام بأية خطوة في ميدان الفكر أو العمل ، دون أن نؤكد بعملنا ذاته ، امكانية وضرورة النظام : ففي أعماق كل افتراض علمي يحاول تحقيق وحدة جديدة ، في المظاهر ، تكمن هذه المسلمة البديهية بوجود نظام عقلاني مستقل وخارج عنا . وأنا أتوق الى ابرازه وعكسه . وكذلك توجد في أعماق كل محاولة سياسية أو أخلاقية ترمي الى تحقيق وحدة العالم بشكل أسمى ـ كما سيكون عليه المجتمع

الشيوعي الخالي من الطبقات ـ توجد هذه المسلمة القائلة بأن للتاريخ معنى ، وأن تحقيق الانسان الكامل هو توق ونزوع قابل للتحقيق . ان الفلسفة العبثية لا يمكن أن تكون لا فلسفة العالم ، ولا فلسفة الثوري . كذلك لا يمكن ان تكون فلسفة المؤمن .

لقد حدد أحد الفيزيائيين واسمه هايزنبرغ Heisenberg حدد موقفه أمام العالم في الفصل الأخير من كتابه « الطبيعة في علم الفيزياء المعاصر La Nature dans La Physique Contemporaine » في البداية كان الايمان . . . الايمان الذي يوجب الاعتقاد بمهمتنا . . ولا يعني بالطبع الاعتقاد هنا : اعتبار هذا الأمر أو ذاك صحيحاً بل يعني دائماً : هذا ما أراهن عليه بوجودي ! فحين باشر كريستوف كولومبوس Christophe Colombs رحلته الاولى نحو الغرب ، كان يعتقد أن الأرض مستديرة ، وصغيرة الى حد يمكن معه الدوران حولها . ولم تكن هذه النظرية تبدو له حقيقية فقط ، بل آمن بها الى درجة ربط بها مصير حياته . . انني أؤمن كي أعمل ، وأعمل كي أفهم . . ويمكن تطبيق هذه الصيغة ليس فقط على رحلات الطواف البحري الأولى ، بل على كافة ميادين العلم . . . .

يملأ هذا الأيمان الجميع ، من قائلين بوجود الله وملحدين : يملأ جميع الذين يعتقدون ان الكون يتقدم وأن مهمتنا كبشر تقتضي علينا أن نعمل على تقدمه ، وهذا وفق قول تيلارد Teilhard .

ويبقى هناك خلاف وتباين عميق بين المسيحيين والماركسيين ، خلاف يتوجب علينا تحديده بدقة .

ان الايمان بمهمتنا لا يفترض بالنسبة الينا نحن الماركسيين ، ولا يوجب أية عودة الى وجود ونداء الله . فنجاح الفكر والعمل ، نجاحهما السابق في اضفاء النزعة الانسانية على الطبيعة ، وعلى التاريخ ، يعطينا على ما نعتقد ، قوة كافية لمتابعة حياكة الملحمة الانسانية التي استهلت منذ اكثر من مليون عام . ونحن نوافق طوعاً على القول بأننا نعيش هذا اليقين جزافاً ، فما من أحد ، وما من شيء يتيح لنا التأكيد بأن هذا الضمان قائم .

ان الايمان بالله يدفع المسيحي الى ان يعيش قابلاً ، مذعناً ما نعيشه نحن خلقاً وابداعاً ، رغم انهما كليهما يشكلان بالنسبة لهذا الفريق او ذاك انفتاحاً على المستقبل وتجاوزاً . ان اليقين الذي نسلم به في نهاية جهد ، يسلم به المسيحي في مصدره .

ويبقى أننا نعيش ونعاني نفس التوتر .

قد يتم الاعتراض علينا ، ويقال بأن هذا الموقف ليس مستجداً بصورة مطلقة في النصرانية . وهذا صحيح . إلا أن هذا التوجه نحو الانسان ، والعالم قد أخفي طويلاً في الفكر المسيحي . أُخفي تحت ظل الثنوية اليونانية التي سادت ، دون منازع منذ القرن الرابع حتى القرن العشرين ، والتي جعلت من النصرانية ما كان نيتشه يسميه بازدراء محق « مبادئ أفلاطون العامية أو الشعبية » .

القول بأن هذا العالم ليس الجوهر الأساسي ، وأن « الحياة الحقيقية تقوم في مكان آخر » وتتحقق بعيداً عن الحياة والتاريخ ، هو أن نجعل من النصرانية وفق تعبير ريمبد Rimbaud « اللص الدائم للطاقات الانسانية» أو

تجعل منها وفق تعبير ماركس Marx « أفيون الشعوب » .

أليست مهمة المسيحي الأولى هي استشفاف « أشارات الزمن » أي الدليل على وجود الله ونشاطه في العالم ، واللحاق بالى حيث هو؟ .

ولعل غير المؤمنين ينتظرون من الكنيسة أن تعمد الى « قراءة»اخرى للعالم ، وأن تحكم على الناس وعلى الأنظمة السياسية الاجتماعية وفق موقفها من الانسان ، لا وفق موقفها من الكنيسة ؟ .

ما هي مهمة الكنيسة ؟ أهي الدفاع عن الكنيسة ، أم الدفاع عن الانسان ؟ ولا يعتبر هذا السؤال ، سؤالاً مجرداً ، نظرياً صرفاً ، بل هو سؤال مادي وعملي .

اذا أدركنا تماماً ما يتولد وما ينمو في قلوب ملايين المسيحيين نجد ان آفاق الحوار والتعاون تبدو واضحة جلية .

فالشيوعيون ، لا يرغبون قط في حصر الخلافات الفلسفية الاساسية التي تفصلهم عن المسيحيين ، ولا أن يفرضوا على المسيحيين ألا يكونوا ما هم عليه كشرط مسبق للعمل المشترك .

يمكن للشيوعيين أن يعلنوا للمسيحيين الذين يتطلعون بصدق الى الديمقراطية الحقيقية ، والى الاشتراكية . ويقولوا لهم : « نحن نحتاج اليكم ، كما أنتم ، ولا نطلب منكم أن تكونوا انعكاساً ضعيفاً لما نحن عليه » .

ان متطلبات الشيوعيين ، من رفاقهم المسيحيين ، لا تشكل قط متطلبات فلسفية ، ولا تتعارض قط مع معتقداتهم . فهم ينتظرون ان

يتيح لهم ايمانهم المنبثق من ايديولوجية الطبقات :

- الاعتراف باستقلالية القيم الانسانية للعلم والعمل .

- القبول بطموح برومثيه Promethée وتوقه الى الخلق المستمر للكون والانسان ، خلق الانسان لهما .

- القرار الواضح الجلي « باعتبار » الكلمة والواقع الاشتراكي كإمكانية لتألق الانسان ، وكل الناس .

ليس هذا كي نفرض على كل مسيحي بأن ينضم الى منظوراتنا الاشتراكية ، بل لاستبعاد ادعاء اعطاء اساس لاهوتي لمناهضة الشيوعية في الكفاح المشترك من أجل الديمقراطية ، ولاستبعاد قيام مواجهة ، قيام مواجهة في فرنسا الغد بين الاشتراكية ، والكنيسة التمامية ( التي ترفض كل تطور وتأبى مجاراة الحياة الحديثة ) بكل ما تولد عنها من مصائب ونكبات في بعض الدول الاشتراكية .

لا يمكن بالطبع أن يتحقق الاتحاد مع كافة المسيحيين ، كما أنه لا يمكن ان يتم مع كل « اللامؤمنين » : ذلك ان المدافعين والمبررين للاحتكارات هم اعداؤنا سواء كانوا من المسيحيين أم من الملحدين . كما كان المسيحيون والملحدون من المتعاونين مع العدو بالأمس . ولكن لا بد من التوضيح بأنه لا يمكن قيام أي تمييز داخل الحركة الديمقراطية ، وحتى داخل الحزب الشيوعي ذاته بين المؤمنين « واللامؤمنين » فقد كتب لينين Lenine عام ١٩٠٩ يقول : « اذا جاءنا قس راغباً بممارسة العمل السياسي المشترك ، ونفذ مهمته في الحزب بصدق ، دون الانتصاب ضد البرنامج المشترك ، فإننا قادرون على قبوله في صفوفنا ، لأن تناقضات فكر

ومبادئ برنامجنا ، مع معتقداته الدينية كقس يمكن ان تبقى في هذه الحالة تناقضاته الخاصة ، المرتبطة والمتعلقة به شخصياً .

ونجد اليوم ان القضية تطرح على بساط البحث بشكل ملموس . فهناك عدد كبير من المسيحيين الذي بات يعتقد نظراً للتحولات والتغييرات التي جرت في تجربته وتصوره للايمان ، بات يعتقد ويعتبر أنه مسؤول تماماً عن صنع التاريخ ، دون أن تعفيه ، وتصرفه عقيدته عن القيام بمهمته النضالية وانجازها . مما دفع بعضهم ، ومن بينهم بعض رجال الدين الى التماس الانضمام الى الحزب الشيوعي ، وقد قبل طلبهم . ولا مجال لممارسة أي تمييز بحقهم طالما أنهم يقومون صادقين بمهامهم النضالية ، كما تحددها انظمة الحزب ، هذه الأنظمة التي تنص على ان كل عضو في الحزب يملك نفس الواجبات ونفس الحقوق ، وخاصة حق الارتقاء الى المناصب القيادية . اذن لا يمكن ، ولا يمكن استبعاد ارتقاء المسيحي ، أو القس الى أي منصب من المناصب القيادية في الحزب ، اذا حقق هذه المتطلبات ووفرها .

اذن يتوجب الآن على المسيحيين أنفسهم ، ان يعطوا البرهان العملي ، بأن ايمانهم لا يشكل أفيوناً بالنسبة اليهم ، بل دافعاً وحافزاً من أجل تحقيق التطور الانساني .

ومن المرجو أن يتزايد عدد هؤلاء الراغبين في تقديم هذا البرهان العملي ، بوقوفهم ، وفي الصفوف الأولى بين هؤلاء الذين يبنون المستقبل . وهذا ليس فقط لأسباب تكتيكية ، ولأنه يصعب في بلد مثل فرنسا ، يصعب بناء الديمقراطية الحقيقية والاشتراكية دون مساهمة المسيحيين الكثيفة ، بل لسبب أساسي وجوهري : ذلك أن الماركسية

اللينينية بإساءتها تقدير أهمية القيم المسيحية السامية في تراثها الروحي والفكري ( القيم التي يخفيها اليوم موقف الكنيسة المحافظ في غالبيته ) ، فإنها تمحي بعض السمات الفريدة لصورة الانسان .

سيوجد حضور عدد كبير من المسيحيين ومساهمتهم في العمل المشترك ، سيوجد ويحقق ظروفاً وشروطاً مؤاتية لهذا التكامل الضروري .

بهذا لا تقوم الشيوعية وتتحقق على الوجه الذي يحلم به الشيوعيون وحدهم ، بل ستحمل بصمات كل هؤلاء الذين ساهموا في بنائها .

هذا هو الدليل الأكيد على كمالها وغناها الانساني .

عندها فقط يمكننا خلاص القول كعالم اللاهوت في الاصلاح الجديد La Nouvelle Réforme الذي تأمل حول معنى موت ابن الله على الصليب : « من هنا ينطلق المسيحيون والملحدون معاً ، ويمكن أثناء مسيرتهم بدءاً من القبر ، وباقتسامهم خيبة آمال أمور أخرى اكثر بساطة ، أن يباشروا الحوار » .

أعتقد أن مسألة الموت ، مسألة مزدوجة وفق ما هو معني . موتنا نحن أم موت الآخر .

في الحالتين لا يمكن للماركسي أن يعتبر الموت فقط كحد ونفي . فهو أحد اكثر العناصر ابرازاً لمعنى الحياة العميق .

لقد حدد ماركس Marx الموت بأنه انتقام النوع الرهيب من الفرد .

فيما خص موتنا نحن فهو تذكير مستمر لكل واحد منا بأن النزوع

والتوق الانساني ليس نزوعاً فردياً . اذ انه لا يمكنني ان احصر نفسي ضمن آفاق ، هي آفاقي وحدي ، فأنا عامل الى حد ما ، مسؤول عن نزوع يتجاوزني . اذن للموت انتقام الجنس أو النوع الرهيب من الفرد ، اذن للموت معنى تربوي . . . فهو يحظر تحديد الآفاق الانسانية بمنظور الفردانية والأنانية . هذا هو المعنى الذي يمكن سكبه على الموت حين يكون الموت موتنا نحن .

ثم هناك موت الآخرين . وهنا يتجاوز الموت هذه الصفة ، صفة الحدود والصخب والنفي التي نذكرها دائماً ، الى الصفة التربوية فهو يذكر بالحب بأسمى صيغه ، هذا الحب الذي لا يمكنه أن يتكامل في العلاقات المباشرة ، بل يتطلب إقامة علاقة بين الفرد والكل . فهذا الحب مهما كان عنيفاً ، ومهما كان قوياً ، لا يمكن له أن يستنفد من خلال العلاقة بين كائنين،هذا ما يذكرنا به الموت .

وفي الحالتين يمنح الموت للحياة أسمى معانيها . اذن لا يمكننا ان نلحق الحياة بالموت ، أي أن نجعل الحياة تابعة وخاضعة للثواب أو العقاب في مكان آخر . أو أن نعلقها حتى بها يمكن أن يشكل خلوداً للروح أو قيامة للجسد .

يمنح الموت حياتنا على هذه الأرض كل بعدها ، بعدها الجماعي الشامل لا الفردي ، ولا أعتقد أننا بهذا القول نبعد كثيراً عن التقاليد في التوراة ، وعن المسيحية بأسمى معانيها .

لقد تأثرت دائماً عند قراءة دانت Dante وعند قراءة الكوميديا الالهية La Divine Comédie ، وشعرت بأن الأمر لا يتعلق بتاريخ

الأموات ، بل يشكل حكماً على الحياة . لقد زال الجحيم بالنسبة الينا نحن الماركسيين ، زال الجحيم بمعناه المتوسطي ، وبوصفه مكاناً للتعذيب بعد الحياة ، زال مع زوال عمود التشهير ( عمود يربط به المتهم أو المحكوم لعرضه على الناس ) والاقتصاص الجسدي وبقية العقوبات البائدة .

واذا كنا نملك تصوراً راشداً حول الجحيم ، والموت ، فهذا يعني أنه يتوجب علينا البحث عن معناه ، في هذه الحياة ، لا في امتدادها الوهمي سواء كان ثواباً او عقاباً . نحن الماركسيين لا نتخيل ان الحياة الابدية هي امتداد يسبق حياتنا ويستمر بعدها ، امتداد يسبق تاريخنا ويستمر بعده ، بل نتصورها على شكل نوعية هذه الحياة ، لا نوعية حياة أخرى . تملك حياتنا مفهوم الخلودِ هذا ، بالقدر الذي لا تتحدد فيه بفرديتنا ، بالقدر الذي نملك معه اليقين اننا لا نحقق انسانيتنا سوى في علاقتنا مع الانسان الآخر ، مع كل الناس عبر تاريخهم بمجمله . وأنا أكيد بأننا نلتقي هنا مع بعض التعاليم الأساسية الواردة في التوراة .

# ٨ - حول أسس الثورة الاشتراكية

## قانون التوافق والتوازن
## و
## قانون التجاوز

بيّن ماركس Marx ان الملكية هي رب المجتمع الرأسمالي المتخفي. فقد صاغ في مخطوطات عام ١٨٤٤ Les Manuscrits هذا القانون القائل « كلما كثرت موجوداتك ، كلما تدنت قيمتك » . وهو يصف بهذا ، وبصورة مسبقة مجتمعاتنا المسماة بالمجتمعات الاستهلاكية . فيقول : « يعني كل انسان ، في اطار الملكية الخاصة ، يعنى بخلق حاجات جديدة بالنسبة للآخر لفرض تبعية جديدة عليه . . . » . هذا المعنى للملكية يحكم على الكائن الانساني بالفقر المطلق » .

هذا التناقض الديالكتيكي بين فقر التملك ، وغنى الذات يتيح تحديد الاشتراكية بغائياتها أي بخلق ظروف اقتصادية ، واجتماعية وسياسية تتيح لكل انسان تطوير ذاته بشكل كامل ، وهذا من أجل مكافحة كافة انواع التدله بالملكية ، القاتلة لمن يبعد عنها ، والمُحِطّة لمن يجد فيها لذته .

ولا يصار من ضمن هذا المنطلق الى اضفاء صفة القداسة على البؤس ، فماركس Marx لا يدعو الى الإشفاق على الفقراء ، بل يدعو الى نضال العمال لمكافحة هؤلاء الذين تميل ملكيتهم الى منعهم من تحقيق ذاتهم .

وهكذا تتحدد الثورة بآمالها لا بنفيها ، فالثورة الفرنسية لم تكن فقط انهاء للملكية الفرنسية ، كذلك لا تشكل الثورة الاجتماعية نهاية استغلال الانسان لأخيه الانسان . فالثورة لا تتصف بما تنهيه وتضع له حداً بل بما تباشره وتبدأه .

فالثوري لا يكون كذلك لامتلائه بالحقد ، بل لحاجته الى الكمال .

وموضوع التاريخ ليس « الفقير » بل المناضل ، ليس فقط المناضل الذي يقول لا للأموال ، والسلطات والمعرفة السالبة والمستلبة ، بل ذلك الذي لا يمكن تحديده بأية ملكية ، أو بأية سلطة ، أو بأي دبلوم . هذا الفقر ، أو بالأحرى هذا العوز المناضل الطوعي ، هو الانتقاد المستمر والدائم للسعادة الكاذبة ، وكافة أنواع الإستلاب فيها .

أن تجعل المستقبل حاضراً بالخلق المستمر هو منهج حياة أكثر منه نظرية . ألا تشكل حياة المسيح ، وموته ، وقيامته المثال لهذا المنهج في الحياة ، الذي يأتي في أساس كل عمل ثوري في عصرنا .

لقد طرحت معضلة الثورة ولعدة قرون ، منذ تفكك العالم الاقطاعي ، منذ عهد النهضة والاصلاح ، طرحت وفق عبارات التوافق والتوازن ، طرحت أولاً بشكلها المسيحي مع جان هوس Jan Huss وتوماس منزر Thomas Munzer . يومها كانت تقتضي انشاء البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية المطابقة لتصورهم لمملكة الله . وقد رنت الثورة الفرنسية الى تغيير البنى السياسية ، الاقطاعية بجوهرها ، لجعلها تتوافق مع متطلبات تطور التجارة والصناعة . والتي كانت

البورجوازية ، تمسك بأكثر عناصرها ديناميكية وحركة ، وبعد مرور عدة أجيال ، وبعد أن أطلق انتصار البورجوازية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر علم الاقتصاد التجاري والصناعة ، والمصارف شهدت الازمات المرحلية على أن المؤسسات البورجوازية التي شجعت مثل هذا التطور للقوى الانتاجية باتت تشكل كابحاً لها ، يجمح من عنانها ، وقد بنى ماركس Marx ومن بعده لينين Lenine وثورة اكتوبر أسس الثورة الاشتراكية على هذا القانون قانون التوافق : أي اقامة علاقات انتاج موافقة لوضع القوى الانتاجية الجديدة .

اذن لا يمكن أن نعتبر من قبيل الصدفة التاريخية ، أن تندرج الثورة البورجوازية والثورات الاشتراكية التي تحققت حتى اليوم على مستوى المثولية التي تبرز عبر أشكال مختلفة من المادية والالحاد . فهذه ضرورة عميقة لانه لا بد في الحالتين من اعادة تنظيم البنية الشاملة انطلاقاً من العامل المهيمن أي التطور الاقتصادي ( والعلمي والتقني ) الذي اعتبر قيمة أساسية .

واليوم وبعد أن فقد هذا المحور في الاستناد ، وفي الوقت الذي تتهم فيه مجموعة المؤسسات والقيم ، لم تعد معضلة الثورة تطرح بعبارات التوافق ، بل باتت تلزم طرحها بعبارات التجاوز ، وأصبحت قضية غائيات الانسان تطرح قبل قضية وسائل وسبل تنظيم المجتمع .

كذلك ليس من قبيل الصدفة التاريخية بل باتت من قبيل الضرورة العميقة وجوب مساهمة بعض المؤمنين ( من المسيحيين ، أو البوذيين أو المسلمين ) ، وبأعداد متعاظمة وجوب مساهمتهم في الحركة الثورية في آسيا ، وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، كما في الدول المسماة « بالغربية » .

ترتبط هذه الحركة بشكل وثيق بمثال الثورة الاشتراكية الممكنة والضرورية اليوم .

لذا غالباً ما نجدهم خارج البنى القائمة ، خارج الاحزاب ، رغم أنهم سيشكلون طليعة الحركة الثورية . انهم كما يقول بعض علماء الأحياء « بالتغيار الفجائي » المبشرون ورواد التحول الكبير في نهاية القرن الواحد والعشرين الضروري لبقاءالنوع واستمراره ، ومتابعة ملحمة الخلق المستمر للانسان

## فهرست


| الموضوع | صفحة |
| --- | --- |
| نبذة عن حياة روجيه غارودي | ٥ |
| **الجزء الأول** | |
| مقـدمة | ١٩ |
| **الفصل الأول** : الذاتية والابداع الفني | ٤٣ |
| **الفصل الثاني** : التجاوز والثورة | ٦٩ |
| **الفصل الثالث** : ديالكتيكية التاريخ ونماذج الاشتراكية | ٩٣ |
| الخلاصة : | ١٢٣ |
| **الجزء الثاني** | |
| ١ ـ تأملات حول مصادر الماركسية | ١٢٩ |
| ٢ ـ حول التأويلات الحالية للماركسية | ١٤٤ |
| ٣ ـ الأسطورة والفن | ١٦٤ |
| ٤ ـ علم الجمال | ١٨٠ |
| ٥ ـ نماذج الاشتراكية | ١٩٣ |
| ٦ ـ حول الكتلة التاريخية الجديدة | ٢٠٧ |
| ٧ ـ القضايا التي يطرحها الدين . . الحوار | ٢٢٢ |
| ٨ ـ حول أسس الثورة الاشتراكية | ٢٣٥ |